Kristin Ross

MAYO DEL 68 Y SUS VIDAS POSTERIORES

ENSAYO CONTRA LA DESPOLITIZACIÓN DE LA MEMORIA

ACUARELA & A. MACHADO

MAI 68

Kristin Ross

MAYO DEL 68 Y SUS VIDAS POSTERIORES

ENSAYO CONTRA LA DESPOLITIZACIÓN DE LA MEMORIA

ACUARELA & A. MACHADO

MAI 68

KRISTIN ROSS

MAYO DEL 68

Y SUS VIDAS POSTERIORES

ENSAYO CONTRA LA DESPOLITIZACIÓN DE LA MEMORIA

Traducción: Tomás González Cobos

ACUARELA LIBROS A. MACHADO LIBROS

Primera edición: Marzo de 2008

Traducción: Tomás González Cobos

Gracias a Ione y Alaska por cederme generosamente su tiempo

Propuesta gráfica: Acacio Puig

© de la presente edición: Machado Grupo de Distribución, S.L.

ISBN: 978-84-9114-322-2

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN MAYO DEL 68, FUTURO ANTERIOR

AGRADECIMIENTOS

ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN

1. LA CONCEPCIÓN POLICIAL DE LA HISTORIA

2. FORMAS Y PRÁCTICAS

3. VENTANAS DIFERENTES, LAS MISMAS CARAS

4. EL CONSENSO Y SU RUINA

NOTA DE LA AUTORA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN MAYO DEL 68, FUTURO ANTERIOR

*

Banalizar, simplificar, domesticar, exorcizar

La memoria es un espacio de lucha: el recuerdo no es algo que el poder

pueda dejar sin gobernar, sobre todo el recuerdo de un momento que cambió el curso de las vidas y la realidad misma. En mayo de 2008 se cumplen 40 años del célebre movimiento de Mayo del 68, la mayor huelga general de la historia de Francia y la única insurrección generalizada que ha experimentado el mundo "desarrollado" en la segunda mitad del siglo XX. La "memoria reactiva" (política, mediática, cultural) reduce el acontecimiento a una algarada estudiantil, a un conflicto generacional, a una cuestión de hormonas, a una aceleración brusca de la modernidad (explosión del individualismo hedonista, liberación de las costumbres), etc. Busca neutralizar lo político: las rupturas y los disfuncionamientos, la manifestación de nuevas subjetividades, irrepresentables política o sociológicamente, el surgimiento de otras formas de concebir el lazo social, la comunidad, el porvenir.

Para domesticar el acontecimiento y exorcizar sus efectos, como explica Jean-Franklin Narodetzki, la memoria reactiva ha desarrollado cuatro estrategias: la condensación, que hurta la palabra al protagonismo anónimo y colectivo para centralizar el testimonio en líderes y vedettes que son ya desde hace mucho tiempo arrepentidos de la crítica social; el desplazamiento, que coloca en segundo plano las cuestiones políticas planteadas por el 68 y reinterpreta lo sucedido como un mero asunto cultural de liberación de costumbres que ha contribuido a modernizar la sociedad; la figurabilidad, que recorta el carácter masivo, trasversal y múltiple del acontecimiento bajo estereotipos e imágenes (por ejemplo, las barricadas en el Barrio Latino, como si el 68 hubiese sido exclusivamente un movimiento estudiantil y parisino); y la elaboración lineal, que reconstruye la situación, compleja, abierta e imprevisible, a partir de una coherencia, una inteligibilidad a posteriori, un finalismo.

Todo ello ayuda a construir una memoria que pesa fastidiosamente sobre el presente (conmemoraciones, nostalgia...) y a la vez lo justifica (la democracia-mercado como horizonte insuperable de la existencia en común). La memoria pesa y aburre cuando apuntala el estado de cosas en lugar de abrirlo, de sacudirlo. ¿Qué se gana haciendo pasar el 68 por algo ya viejo? Pues que reaparecen de nuevo y se toman en serio las ideas verdaderamente viejas que aquel vendaval dejó tiritando: que la realidad se cambia por arriba, que los partidos políticos nos representan y promueven la democracia, que la política pasa por convencer y sumar, que los movimientos ciudadanos son simples lobbies que presionan a los

poderes, etc.

Pero hay muchos aspectos en los que el 68 no simplemente es actual, sino que está por delante de nosotros como exigencia y desafío. Como un futuro anterior. El objetivo de esta colección de libros, que inauguramos con el ensayo de Kristin Ross, es precisamente rescatar una memoria viva del acontecimiento. ¿En qué puede consistir eso? ¿Cómo hacerlo?

Ingeniería inversa

Los libros que presentamos avanzan en dirección opuesta a la ingeniería social del recuerdo descrita más arriba. En lugar de condensar, expropiar y recortar, ramifican, multiplican, amplían, abren, sitúan, politizan. Preguntan cómo se hizo, cómo funcionó, de qué estuvo hecho Mayo. Qué le dio lugar, a qué dio lugar, cómo podría actualizarse hoy. Se acercan a –o se escriben desde– las mismas experiencias colectivas que fueron expresión del movimiento mismo, lo siguieron paso a paso y superaron en los hechos las estructuras tradicionales de representación (sindicales, políticas, intelectuales) que siempre terminan instrumentalizando cualquier propuesta de transformación: comités de acción, ocupación de fábricas, reapropiación directa de la calle, prácticas artísticas y cinematográficas de nuevo tipo...

Cuando la concepción dominante de lo político hoy en día lo hace equivalente al sistema de partidos, la sola irrupción del recuerdo del 68 puede ser disruptiva, como movimiento que rehúsa la toma del poder y la idea de que el cambio social viene desde arriba, que cuestiona el mismo concepto de vanguardia y sentencia que toda representación (política, sindical, intelectual) despotencia lo representado, como acción política rigurosamente situacional y sin modelo, como praxis del antagonismo que no se limita a la negación, como transgresión de las fronteras sociales (por ejemplo, entre obreros y estudiantes) que pone en primer plano el valor de la igualdad, como politización de la gente cualquiera, sin ideología previa, como articulación entre vida y política, entre existencia y concepto, como afirmación de una temporalidad no disuasiva ("aquí y ahora"), como "toma de palabra" de masas, etc.

Y por todo ello, el 68 todavía puede hablar e interpelar al presente de quienes buscan espacios de lo político fuera, al margen y contra lo político instituido.

Libros en esta colección

Nicolas Daum, Mai 68 raconté par les anonymes qui l'ont fait.

Jacques Baynac, Mayo reencontrado.

David Cortés y Amador Fernández-Savater (coord.), Con y contra el cine: en torno a Mayo del 68.

Notas al pie

* Esta colección discurre en paralelo, pero sin vínculo orgánico, al proyecto Mayo del 68: el comienzo de una nueva época. Más información aquí: http://www2.unia.es/arteypensamiento/.

MAYO DEL 68

Y SUS VIDAS POSTERIORES

ENSAYO CONTRA LA DESPOLITIZACIÓN DE LA MEMORIA

Para mi madre y mi padre

AGRADECIMIENTOS

La idea de este libro se le ocurrió a Adrian Rifkin, que me animó a escribirlo pero que no debería temer que se le culpe por el resultado. Le doy las gracias por ello, al igual que a Donald Reid, Alice Kaplan, Fredric Jameson y a las compañeras del grupo de escritura, Molly Nesbit, Anne Higonnet, Margaret Cohen y Gloria Kury, por su apoyo en la fase inicial del proyecto. Jean Chesnaux, Jean-Louis Comolli, Paol Keineg, Annette Michelson, Andrew Ross, Michel Trebitsch, Steven Ungar y Jay Winter me ofrecieron valiosos consejos en momentos cruciales de la investigación. Mi agradecimiento también para Denis Echard, Jonathan Strong y para Adrian una vez más por su lectura cuidadosa y crítica del manuscrito completo.

Las investigaciones que he realizado en el marco de este proyecto contaron con el inestimable apoyo de la fundación John Simon Guggenheim, la National Endowment for the Humanities y la Universidad de Nueva York. También estoy en deuda con el Institute for Advance Study de Princeton por una beca de un año que me permitió escribir gran parte del libro en un entorno agradable e inspirador, al tiempo que me abrió las puertas a los recursos y ayuda de su dedicado equipo de bibliotecarios. En Francia disfruté de la generosa ayuda de la Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine (BDIC) de Nanterre, el Centre de Recherche de l'Histoire des Mouvements Sociaux et du Syndicalisme, la sociedad ISKRA (Image, Son, Kinescope et Réalisations Audiovisuelles) y el Institut d'Histoire du Temps Présent. Ha sido un placer trabajar con mi editora, Susan Bielstein, así como con sus compañeros de la University of Chicago Press.

También querría expresar mi gratitud, por su vigor intelectual, su generosidad y compromiso entusiasta con el proyecto, a Harry Harootunian, Alice Kaplan y Joan Scott, que no sólo leyeron el manuscrito completo sino varios borradores previos. Sus comentarios y sus críticas –y también su ejemplo– me hicieron plantearme cuestiones que había pasado por alto, y repensar certezas que antes consideraba irrefutables. Le estoy sumamente

agradecida a Harry, compañero de viaje, por los buenos ratos pasados mientras investigaba y escribía el libro. Y también a B. y W., vuestra ausencia me ayudó tanto como vuestra presencia.

Por último, me gustaría dedicar el libro a una atenta lectora, Anita Brown Ross, y a Walter Ross, una mente lúcida.

ABREVIATURAS

CA	Comité d'Action. Organización militante
CAL	Comité d'Action Lycéen. Se crearon a fina
CDR	Comité pour la Défense de la République
CFDT	Confédération Française Démocratique du
CFTC	Confédération Française des Travailleurs
CGT	Confédération Générale du Travail. El sin
CRS	Compagnies Républicaines de Sécurité. P
CVB	Comité Viêtnam de Base. Organización de
CVN	Comité Viêtnam National. Se fundó en no
FER	Fédération des Étudiants Révolutionnaire
FHAR	Front Homosexuel d'Action Révolutionna
FLN	Front de Libération Nationale Algérien.
FNL	Front Nationale de Libération Vietnamien
FO	Force Ouvrière.
FUA	Front Universitaire Antifasciste.
GP	Gauche Prolétarienne. Organización mao
IDHEC	Institut des Hautes Etudes Cinématograph
IS	Internacional Situacionista. Grupo fundad
JCR	Jeunesse Communiste Révolutionnaire. S
LC	Ligue Communiste. La fundaron militante
LCR	Ligue Communiste Révolutionnaire. Se cr
MLF	Mouvement de la Libération de la Femme
PCMLF	Parti Communiste Marxiste Leniniste de F
OAS	Organisation de l'Armée Secrète. Grupos
ORTF	Office de Radiodiffusion Télévision Franç
PCF	Parti Communiste Français.
SNESUP	Syndicat National de l'Enseignement Sup
UEC	Union des Étudiants Communistes. Sindic
UJC[m-l]	Union des Jeunesses Communistes [Marx
UNEF	Union National des Étudiants de France.
VLR	Vive La Révolution. Grupo maoísta nacid

INTRODUCCIÓN

No conozco otro periodo en la historia de Francia que me haya producido la misma sensación de que algo irracional estaba ocurriendo.

Raymond Aron, 1968

Lo importante es que la acción tuvo lugar, en un momento en el que todo el mundo lo creía impensable. Si tuvo lugar una vez, puede reproducirse...

Jean-Paul Sartre, 1968

Este libro trata sobre las vidas posteriores de Mayo: sobre la forma en que el Mayo del 68 francés, del que ahora hace más de treinta años, se ha visto reemplazado por sucesivas representaciones; sobre cómo su carácter de acontecimiento ha sobrevivido a los intentos de aniquilación, a las formas de amnesia e instrumentalización sociales que han tratado de anularlo, a los sociólogos que lo han explicado y a los antiguos líderes estudiantiles que se han apropiado del monopolio de su memoria.

Con "vidas posteriores" no pretendo invocar un catálogo de errores y aciertos de Mayo ni demostrar las "lecciones" que el movimiento de Mayo pueda contener para nosotros. Tan sólo utilizo la expresión para indicar que lo que ha dado en conocerse como "los acontecimientos de Mayo del 68" no puede considerarse aparte de la memoria y el olvido social que lo rodea. Precisamente es la historia de las manifestaciones materiales de dicha memoria y olvido lo que he intentado documentar en este libro. La gestión de la memoria de Mayo del 68 –la forma en que los análisis e interpretaciones han disuelto o disipado en gran parte las dimensiones políticas del acontecimiento– se sitúa, treinta años después, en el centro mismo del problema histórico del 68.

Curiosamente, el solo hecho de plantearse la cuestión de la memoria colectiva del pasado reciente nos lleva a constatar que toda nuestra capacidad contemporánea para comprender los procesos de la memoria y el olvido social se deriva directamente de otro acontecimiento de masas, la segunda guerra mundial. De hecho, es el análisis de la segunda guerra mundial el que ha creado la "industria de la memoria" en el mundo académico contemporáneo, no sólo en Francia. Los parámetros del desastre –catástrofe, masacres organizadas, atrocidades, colaboracionismo, genocidio– han facilitado a su vez que ciertas categorías patológicas del psicoanálisis –"trauma" o "represión", por ejemplo– alcancen una legitimidad mayor como instrumentos para entender los excesos y deficiencias de la memoria colectiva. Y a su vez estas categorías nos han alejado, en mi opinión, de la capacidad para comprender, o incluso percibir, un "acontecimiento de masas" que no aparezca en nuestro registro de "catástrofe" o "exterminio de masas". Dicho de otro modo, las "masas" no significan ya masas de gente que se une para asumir su existencia colectiva sino masas de cadáveres.

Independientemente de si la transposición de las categorías patológicas al plano histórico está justificada en el caso de la segunda guerra mundial –obras recientes de Peter Novick y Norman Finkelstein critican su utilización, al menos en el contexto de Estados Unidos[1]–, me parecía evidente que categorías como "trauma" o "represión", ya sea a escala colectiva o individual, no son relevantes en el contexto de Mayo del 68. Resulta imposible traducir con términos patológicos el amplio abanico de emociones –placer, poder, excitación, alegría, decepción– que generalmente se asocian a los años sesenta. Sospecho que estas categorías nos contarían poco o nada sobre cómo se recuerda u olvida el pasado político reciente, su ambiente y sus sociabilidades, o sobre cómo la cultura política, en concreto la de izquierdas, se reescribe, reconfigura u oscurece.

Obviamente, se han desarrollado formas de abordar estas cuestiones en el contexto de la historia social, sobre todo entre los historiadores de los colectivos obreros. Pero en esas interpretaciones el problema de la memoria casi siempre se formula con el propósito de reforzar la identidad, de tejer de nuevo lo que se ha

deshilachado entre generaciones con el fin de apuntalar la continuidad de este o aquel subgrupo o subcultura; de fortalecer las actitudes, hábitos, formas de vida y prácticas sociales aceptadas que reafirman una identidad social concreta, por ejemplo la identidad de los militantes, de los residentes de un barrio, de las poblaciones rurales o los miembros de determinado grupo religioso. Desde esas concepciones, la memoria se considera propiedad de los organismos sociales, algo que se puede poseer o, en el caso de que se haya expropiado, que se puede reinyectar en el grupo para afianzar su identidad. La memoria se utiliza al servicio de una conquista o una reconquista de la identidad y, cada vez con mayor frecuencia, de una estrecha noción de identidad regional o étnica.

Y en realidad Mayo del 68 tuvo poco que ver con el grupo social –"estudiantes" o "jóvenes"– que lo instigó. Tuvo mucho más que ver con el abandono de las determinaciones sociales, con desplazamientos que sacaron a la gente de su ubicación en la sociedad, con el divorcio de la subjetividad política y el grupo social. Lo que se olvida a menudo de Mayo del 68 es que estaba más relacionado con una fragmentación de la identidad social que permitió la irrupción de lo político que con las costumbres perdidas de este o aquel grupo social. Las teorías dominantes de la memoria y el olvido social –la escuela de la catástrofe o el "trauma" y la de la identidad social– no nos han servido de mucho para comprender las vicisitudes de la memoria de un acontecimiento político de masas como Mayo. Aún peor, su hegemonía en el campo intelectual y la ubicuidad de sus tropas – las grandes figuras del Gulag o el Holocausto por una parte o la estabilidad de los habitus por otra (en el sentido de Bourdieu)– podrían llegar a percibirse como síntomas de un rechazo generalizado a tener en cuenta la noción misma de la política o de la actividad política colectiva en el presente.

Como todo movimiento espinoso o "acontecimiento oscuro" –la expresión es de Sylvain Lazarus–, en los treinta últimos años Mayo del 68 se ha visto sepultado, cribado, trivializado o representado como una monstruosidad. Pero en el caso del 68 ha habido además una ingente labor narrativa –y no un velo silenciador– que, paradójicamente, ha facilitado el olvido activo de los acontecimientos: la enorme suma de memorias, autocelebraciones, abjuraciones, conmemoraciones televisivas, tratados filosóficos

abstractos y análisis sociales no ha permitido que Mayo del 68 sufra por falta de atención precisamente. Desde junio de 1968, cuando apenas habrían transcurrido unos días después del fin de los acontecimientos, comenzó a publicarse una pasmosa proliferación de verborrea que ha continuado, con altibajos notables, hasta el día de hoy. Se ha producido gran cantidad de discurso, ciertamente, pero su principal efecto ha sido liquidar –por utilizar un término del 68–, borrar u oscurecer la historia de Mayo.

Con todo, no puede afirmarse que este sea el caso de manera generalizada. Si leemos el diario de mayo y junio del 68 de la novelista canadiense Mavis Gallant, por ejemplo, se obtiene un sentido vivo de la naturaleza del acontecimiento gracias a la agudeza de sus observaciones. Destaca, por ejemplo, que la venta de libros aumentara un 40% en París durante esos meses. Aunque, si se piensa, ese dato no resulta tan sorprendente. En una ciudad en la que las escuelas estaban cerradas, no se podía enviar una carta ni un telegrama, ni comprar el periódico, ni cobrar un cheque, ni coger el autobús ni el metro, ni desplazarse en coche, ni comprar cigarros o azúcar, ni ver la televisión, ni oír las noticias por la radio, ni tirar la basura, ni irse de la ciudad en tren, ni oír el pronóstico del tiempo, ni dormir por la noche en las partes de la ciudad donde el gas lacrimógeno llenaba los pisos hasta la quinta planta, en dicha ciudad la lectura puede llenar el tiempo. En estos detalles se esconde un sentido de lo que le ocurre a la vida cotidiana cuando nueve millones de personas, de todo tipo de empresas, públicas o privadas, desde los dependientes de las tiendas hasta los albañiles, abandonan su puesto de trabajo. Mayo del 68 fue el mayor movimiento de masas en la historia francesa, la mayor huelga en la historia del movimiento obrero francés y la única insurrección “general” que el mundo desarrollado ha conocido desde la segunda guerra mundial. Fue la primera huelga general que se extendió más allá de los centros tradicionales de producción industrial y afectó a trabajadores de los sectores de servicios, telecomunicaciones y cultura, abarcando de esta manera toda la esfera de la reproducción social. Ningún sector profesional, ninguna categoría laboral, ninguna región, ciudad o pueblo de Francia se mantuvo al margen de la huelga.

Y sin embargo, ese momento de suspensión que creó la huelga

general, esa amplitud de posibilidades que se abrió cuando la huelga interrumpió y transformó la vida cotidiana, sólo aparece reflejado en un pequeño número de textos y documentos sobre Mayo que tratan sobre la naturaleza de dicha experiencia.

A mediados de Mayo del 68 trabajadores de diversos sectores se iban sumando a la huelga tras las violentas manifestaciones organizadas por los estudiantes a principios de mes. Durante cinco o seis semanas Francia quedó reducida a una parálisis completa. De todas las revueltas que se produjeron en los sesenta a lo largo y ancho del planeta –en particular en Méjico, Estados Unidos, Alemania y Japón, entre otros países– sólo en Francia, y hasta cierto punto en Italia, hubo una sincronización o "encuentro" entre la rebelión obrera y el rechazo intelectual a la ideología reinante. La rápida extensión de la huelga general, tanto geográfica como sectorialmente, rebasó todas las formas establecidas de análisis; en un tiempo muy breve fueron a la huelga el triple de trabajadores franceses que durante el Frente Popular francés de 1936. Precisamente la amplitud de un acontecimiento de esta magnitud, la forma en la que superaba –a medida que se iba desarrollando– las expectativas y el control hasta de los protagonistas más enterados, es un factor importante, a mi juicio, en dos de las confiscaciones posteriores que describo en este libro: la versión biográfica (personalización) y la sociológica. Ninguna de estas estrategias desfiguradoras es nueva. El olvido, al igual que la memoria, es posible gracias a la acción conjunta de varias configuraciones narrativas que moldean la identidad de los protagonistas de un acontecimiento al tiempo que le dan forma a los contornos de los sucesos. La reducción de un movimiento de masas a los itinerarios individuales de los denominados líderes, portavoces o representantes (sobre todo si todos estos representantes han renunciado a sus "errores del pasado") es una vieja táctica de confiscación cuya eficacia se ha puesto a prueba en más de una ocasión. Limitada de esa forma, toda revuelta colectiva pierde carácter incisivo; se queda en poco más que la angustia existencial de los destinos individuales. La insurrección se restringe así al dominio de unas pocas "personalidades" a las que los medios conceden innumerables ocasiones de revisar o reinventar sus anteriores motivaciones.

La sociología, por su parte, siempre se ha erigido en el juez de lo real –el acontecimiento– que se encarga de dictaminar tras el hecho, para medirlo, categorizarlo y circunscribirlo. En el caso de Mayo del 68, esta tendencia se ha agravado. Los historiadores académicos del presente, que habitan tanto como cualquier otra persona en el paisaje de la memoria colectiva del 68, han mostrado, hasta hace muy poco, una curiosa indiferencia a la hora de elegir el tema como objeto de investigación, tan curiosa que los mismos historiadores han sido los primeros en señalarla. "¿Por qué han abandonado el terreno de tan buena gana los historiadores del presente –ciertamente una especie poco prolífica– en beneficio de una sociología que ha sabido hablar bien alto desde todas las tribunas?", se preguntaba Jean-Pierre Rioux en 1989. En la misma época, otro historiador, Antoine Proust, destacaba la "pobreza" de la investigación en Francia desde 1972 y lamentaba la "actitud de prudencia generalizada" entre los historiadores, que habían fracasado estrepitosamente a la hora de estudiar o valorar la documentación disponible, síntoma, según él, de negligencia intelectual. Quizá sea porque, al enfrentarse a un acontecimiento tan ambiguo, a la sociedad le parece tremendamente difícil el solo hecho de formular una exigencia de conocimiento histórico.[2] Hasta la fecha sólo se han publicado dos volúmenes escritos por historiadores académicos franceses, en los dos casos recopilaciones de textos de conferencias, y unas pocas tesis doctorales.[3] Ya fuera porque la dedicación a la cuestión de Vichy no les dejara tiempo, por falta de interés o sensación de incomodidad al lidiar con las dificultades singulares que plantea la cultura militante reciente en el clima liberal de hoy en día, o por una reticencia a ajustar cuentas con sus propios recuerdos olvidados, los historiadores han abdicado de sus responsabilidades y han dejado este acontecimiento abierto, aún más que en otros casos, a un mayor grado de instrumentalización. Esta abdicación ha permitido que se cree un vacío interpretativo que otros –es decir, sociólogos y gauchistes ["izquierdistas"] reformados– se han apresurado a llenar. Estos dos grupos de "autoridades" –cada vez más consolidadas por los medios– o custodios de la memoria han dominado el discurso de Mayo del 68 y han trabajado en tándem, desde mediados de los setenta, para producir una historia oficial, una doxa –conjunto relativamente sistemático de expresiones, palabras, esquemas e imágenes que establecen los límites de lo que se puede pensar y

decir. La doxa de Mayo del 68 es, en gran medida, producto suyo. Y gran parte de esa producción, según la cronología que manejo, se llevó a cabo entre 1978 y 1988, entre el décimo y el vigésimo aniversario de Mayo.

La versión oficial que se nos ha transmitido hasta el día de hoy –la que se ha codificado y celebrado después en todo tipo de espectáculos mediáticos de conmemoración– consiste en un drama familiar o generacional, desprovisto de toda violencia, aspereza o dimensión política declarada, en una transformación benigna de costumbres y modos de vida inherente a la modernización de Francia, en un proceso que la llevó de un estado burgués autoritario a una nueva burguesía financiera, liberal y moderna.

No contento con promulgar que algunas de las ideas y prácticas más radicales de Mayo acabaron recuperadas o recicladas al servicio del Capital, el relato oficial afirma además que la sociedad capitalista de hoy, lejos de simbolizar el descarrilamiento o el fracaso de las aspiraciones del movimiento de Mayo, encarna la realización de sus deseos más profundos. Al imponer una teleología del presente, la versión oficial borra el recuerdo de alternativas pasadas que buscaron o imaginaron resultados distintos al que se ha impuesto.

En el contexto de esa teleología, Mayo se entiende como una afirmación del statu quo, una rebelión al servicio del consenso, una transformación de la conciencia, una revuelta generacional de los jóvenes contra la rigidez estructural que bloqueaba el necesario impulso de modernización cultural de Francia. La versión oficial del periodo post-Mayo sirve así a los esfuerzos de los sociólogos por reinsertar cualquier ruptura en una lógica de lo Mismo y reforzar las identidades de los sistemas o grupos que permiten la reproducción de las estructuras sociales, y con igual eficacia trabaja en favor de los intereses de militantes arrepentidos empeñados en exorcizar su militancia pasada, pese a que la autoridad que se atribuyen los dos grupos difiere radicalmente. Los antiguos líderes basan su discurso en la acumulación de experiencia personal y se apoyan en lo vivido para negar aspectos claves del acontecimiento o desviarlos de su significación. A diferencia de estos, los sociólogos apelan a las estructuras abstractas y las regularidades, las medias y las cuantificaciones, la elaboración de tipologías construidas en

torno a oposiciones binarias, todo basado en una profunda desconfianza de lo vivido. Sin embargo, los dos grupos, pese a sus argumentos contradictorios, han trabajado de manera concertada para fijar los códigos deshistorizados y despolitizados con los que se entiende Mayo. Desde este perspectiva, no me interesa demasiado el perfil revisionista de la "versión oficial", ya sea la gran rebelión de la juventud furiosa contra las restricciones de sus padres o su corolario, el surgimiento de una nueva categoría social denominada "juventud". Me preocupa más el proceso mediante el cual una versión se convirtió en la dominante y dos métodos o tendencias contradictorias, la subjetiva y la estructural, convergieron para formular categorías –"generación", por ejemplo– cuyo efecto final fue la despolitización. La paradoja de la memoria de Mayo del 68 puede formularse de forma bien sencilla. ¿Cómo es posible que un movimiento que buscaba por encima de todo, desde mi punto de vista, contestar el dominio del experto, desbaratar el sistema de las esferas "naturales" de los profesionales (sobre todo la esfera de la política especializada), acabara reduciéndose con los años a poco más que un "conocimiento" del 68 a partir del cual toda una generación de autoproclamados expertos y autoridades podían imponer su competencia en la materia? Hablamos de un movimiento que barrió las categorías y definiciones sociales y forjó unas alianzas y encuentros imprevisibles entre sectores sociales y gente muy diversa que trabajaban juntos para resolver sus problemas de forma colectiva. ¿Cómo es posible que dicho movimiento se reubicara dentro de categorías "sociológicas" tan restrictivas como el "medio estudiantil" o "la generación"?

Gran parte del esfuerzo de este libro se ha centrado en narrar el proceso a través del cual la versión oficial afirmó su autoridad. De hecho, así es como pensé el libro en un primer momento: ¿cómo se ha recordado y comentado Mayo del 68 en Francia diez, veinte, treinta años después? Pero a medida que el trabajo avanzaba, comenzó a tomar forma otro objetivo, no menos absorbente: el de evocar o rescatar los rastros de un clima y una memoria política –es decir una "vida posterior" de Mayo– que no tiene que ver ni con lo social de los sociólogos ni con el testimonio de los que posteriormente han afirmado encarnar la verdad oficial del movimiento. Dado que mi intención era revelar la forma en que llegó a imponerse la versión oficial, también necesitaba liberar la

historia de los años de Mayo de la apropiación que había sufrido, no sólo a cargo de algunos de sus antiguos actores, aquellos que se convirtieron en la "generación" de estrellas en los ochenta, sino también de categorías sociales abstractas como "juventud rebelde". El acontecimiento del 68 fue por encima de todo un rechazo masivo de miles, incluso millones, de personas a ver lo social como normalmente lo vemos, es decir como un conjunto de estrechas categorías sociales. Llegué a la conclusión de que escribir la historia de ese rechazo, y la manera en que se ha recordado u olvidado, exigía la búsqueda de una forma diferente, un texto que, al igual que el movimiento, se situara por encima y por debajo de la sociología. Por una parte, he buscado "por encima", es decir, en la crítica filosófica de escritores y activistas cuya participación en la política de los años en torno al 68 ha contribuido al esfuerzo por pensar la acción histórica y preguntarse qué es lo que hace posible la política. De este modo, mi estudio se detiene en escritores y activistas para quienes Mayo del 68 constituyó un momento central y a veces fundacional en sus trayectorias intelectuales y políticas: los filósofos Jean-Paul Sartre, Alain Badiou, Jacques Rancière, Maurice Blanchot y Daniel Bensaïd, el activista y editor François Maspero, o los escritores y activistas Martine Storti y Guy Hocquenghem. Pero también he mirado "por debajo" de la sociología, es decir, he buscado en el lenguaje, la subjetividad y las prácticas históricamente específicas de los que participaron en las calles, gente en gran medida anónima que integraba los comités de barrio y de fábrica: obreros, estudiantes, campesinos y muchos otros que llegaron a cuestionar la sociedad misma en conjunto y no en función de sus propios intereses sociales.

En mi investigación del lenguaje político del movimiento de Mayo he procurado ir más allá de la inestimable recopilación inicial de documentos reunidos por Alain Schnapp y Pierre Vidal- Naquet en 1969. Las imágenes documentales, las pequeñas publicaciones y numerosos panfletos impresos con multicopista que sacaron multitud de grupos, las revistas –a menudo efímeras– y los análisis escritos en el calor del momento me han parecido más interesantes y valiosos que cualquiera de los análisis interpretativos –de Edgar Morin, Claude Lefort o Michel de Certeau, entre otros– que tanto se han admirado en los años posteriores. Y sin embargo, basta con echar un vistazo a los panfletos y folletos recogidos en el estudio de

Schnapp y Vidal- Naquet para establecer los blancos ideológicos evidentes del movimiento del Mayo francés. Eran tres: el capitalismo, el imperialismo estadounidense y el gaullismo. ¿Cómo es posible que veinte años más tarde la visión de consenso del 68 fuera la de una reforma de los modos de vida y una revuelta juvenil que se califican como benignas, simpáticas y poéticas? La respuesta se encuentra en las configuraciones narrativas dominantes –en su mayoría reducciones o restricciones del acontecimiento– adoptadas por la versión oficial. La primera de estas configuraciones, la reducción temporal, ha generado una cronología abreviada en virtud de la cual lo que entendemos por "Mayo" se ha convertido, de manera literal, en lo que sucedió en mayo de 1968. Más en concreto, "Mayo" comienza el 3 de mayo, cuando las fuerzas del orden cierran la Sorbona y detienen a cientos de estudiantes, lo que provoca violentas manifestaciones populares en las siguientes semanas en las calles del Barrio Latino. "Mayo" acaba el 30 de mayo, cuando De Gaulle pronuncia un discurso en el que anuncia que no abandonará la presidencia, amenaza con la intervención del ejército y disuelve la Asamblea Nacional. Por lo tanto, Mayo es solamente mayo, y ni siquiera se tiene en cuenta el mes de junio, en el que cerca de nueve millones de personas, de todas las regiones y sectores laborales del país, van a la huelga. La mayor huelga general de la historia de Francia se pierde en el olvido, así como la prehistoria de la rebelión, que se remonta hasta al menos el final de la guerra de independencia argelina, a principios de la década de los sesenta. Tampoco se menciona la violenta represión estatal que contribuyó a poner fin a los acontecimientos de Mayo-Junio, ni la violencia gauchiste [izquierdista] que continuó hasta bien entrados los setenta. De hecho, se oculta un periodo de unos quince a veinte años de cultura política radical cuyo rastro era obvio en el aumento de una pequeña pero notable oposición a la guerra de Argelia y en la adopción por parte de muchos franceses de un análisis norte/sur "tercermundista" de la política mundial a raíz de los enormes éxitos de las revoluciones de los pueblos colonizados. Esta cultura política también se manifiesta en los brotes recurrentes de malestar laboral que se dan en las fábricas francesas a mediados de los sesenta y en la aparición de un marxismo crítico antiestalinista en incontables publicaciones que florecieron entre mediados de los cincuenta y de los setenta. De hecho la coyuntura política francesa estaba dominada por un marxismo muy dinámico presente en grandes

sectores del movimiento obrero, en la universidad en forma de althusserianismo, en pequeños grupos de militantes maoístas, trotskistas y anarquistas, y en el marco dominante de referencia para las obras de la filosofía y las ciencias humanas desde la segunda guerra mundial. Todo esto desaparece al servicio de una narrativa en la que surgió "de la nada" un Mayo "espontáneo". La exclusión de la prehistoria argelina y obrera, así como de las posteriores acciones izquierdistas, es el precio pagado por "salvar" Mayo como un mes feliz en el que nace la "libre expresión".

La limitación de "Mayo" al mes de mayo tiene diversas repercusiones. El acortamiento temporal refuerza una reducción geográfica de la esfera de la actividad a París, más en concreto al Barrio Latino, y al mismo tiempo se basa en esta limitación. De nuevo, desaparecen de la escena los obreros en huelga de las afueras de París y el resto de Francia y se evaporan los exitosos experimentos de solidaridad entre obreros, estudiantes y campesinos de las provincias. Según algunas versiones, en las provincias se produjeron manifestaciones más violentas y sostenidas que en París en mayo y junio, pero esto no se representa en la versión oficial. Se ignora de esta forma lo que se vivió en las fábricas de Nantes, Caen, y lejos de París, así como toda una constelación de prácticas e ideas sobre la igualdad que no pueden asimilarse al actual paradigma liberal/libertario que han adoptado muchos de los actores de Mayo. De este modo, por mencionar un ejemplo, no se atribuye ningún papel en la narración de Mayo al nacimiento de un movimiento agrícola antiproductivista a principios de los setenta en la región de Larzac que supondría una de las destacadas "vidas posteriores" de Mayo bajo la forma del radicalismo igualitario rural de la Conféderation Paysanne, con sus ataques a McDonald's y a los alimentos transgénicos.

La efervescencia política de hoy en día en torno a los problemas del mundo agrícola parecen ratificar las hipótesis de Elisabeth Salvaresi y otros, según los cuales en la Francia rural ha sobrevivido una amplia red de resistencias dispersas derivadas del 68, lejos de París y de sus jóvenes emprendedores, filósofos y periodistas con su implacable búsqueda de la novedad. De hecho, Salvaresi indica que los ecos más profundos del 68 se encuentran en la actualidad con mayor frecuencia en las provincias que en París. Si está afirmación

es cierta –y queda fuera del alcance de este estudio realizar la investigación necesaria para no limitarse a una mera especulación–, se abriría una nueva óptica que dejaría en segundo plano el prestigio legendario de un Serge July o un Daniel Cohn-Bendit, permitiendo de paso que otras figuras fueran más visibles por su papel teórico y político que desempeñaron durante Mayo y después. Militantes olvidados como Bernard Lambert, por ejemplo, activista agrícola de ideología maoísta y católica en el 68 y autor de un estudio profético en 1970 sobre la explotación de los granjeros y agricultores por la industria agroalimentaria –"obreros y agricultores, el mismo combate"– aparecerían bajo una nueva luz en vista del interés actual por la política global en materia de alimentación.[4]

Con el fin de disfrazar esta reducción narcisista de Mayo a los confines del Barrio Latino, la versión oficial hace concesiones expansivas que ofrecen una dimensión internacional. Pero este proceso se realiza a expensas del factor internacional que jugó quizás el papel más importante en la revuelta francesa y que la emparentó con las insurrecciones que tuvieron lugar en Alemania, Japón, Estados Unidos, Italia y otros países, a saber, la crítica al imperialismo de Estados Unidos y a la guerra de este país contra Vietnam. Es curioso que Vietnam haya desaparecido de las representaciones dominantes del Mayo francés (en las conmemoraciones televisivas de los ochenta, por ejemplo, se anula en beneficio de una temática de la revolución sexual) y esa ausencia se haya compensando con la construcción de una nueva dimensión "internacional": la de una extensa "generación" de jóvenes libertarios que se rebelan de forma difusa por todo el planeta en busca de una mayor autonomía personal, lo que Serge July denominó "la gran Revolución Cultural liberal/libertaria". Para el 20º aniversario, cuando Mayo se había visto reducido a una búsqueda personal de la autonomía espiritual e individual por parte de sus portavoces autorizados, esos antiguos líderes estudiantiles ya habían conseguido proyectar su búsqueda en toda una "generación", un séquito mundial de la misma edad para quienes el lema de la "libertad" de los ochenta había sustituido definitiva y anacrónicamente lo que, según argumento en este libro, era la auténtica aspiración de los sesenta, es decir, la búsqueda de la "igualdad".

Por lo tanto, no deberíamos sorprendernos si las reducciones temporales y geográficas realizadas por la versión oficial permitieron que los estudiantes y el mundo universitario se hicieran con el privilegio exclusivo de representar los acontecimientos de Mayo del 68. Las barricadas, la ocupación de la Sorbona y del teatro Odéon, y sobre todo, las pintadas poéticas, son imágenes que recurren ineluctablemente, al igual que las caras de los mismos tres o cuatro líderes estudiantiles de siempre –con algunos años más–, en las conmemoraciones de 1968 que la televisión francesa programa cada diez años.

Y sin embargo, la masiva politización de la juventud francesa de clase media de los sesenta tuvo lugar a través de una serie de relaciones polémicas e identificaciones imposibles con las dos figuras que destacan por su ausencia en la representación oficial: el obrero y el militante anticolonialista. Estas dos figuras, los "otros" privilegiados de la modernidad política, sirven de hilo conductor a mi investigación, tanto en lo relacionado a los años de Mayo –que se extienden, en la cronología que adopto en este libro, desde mediados de los cincuenta a mediados de los setenta– como de los años posteriores hasta el presente. Utilizo el término "figura" en el sentido de actores históricos, teóricos y portavoces por derecho propio; como objetos de deseo político, representación de ficción y teoría; y como participantes, interlocutores en el seno de un diálogo frágil, efímero e históricamente específico. En cierto sentido, el tercermundismo francés fue tan solo el reconocimiento, desde finales de los cincuenta, de que los colonizados, a través de sus guerras de liberación, habían emergido como una nueva figura del pueblo en el sentido político del término ("los desposeídos de la tierra"). Mediante la universalización o denuncia de una injusticia política que, a su vez, movilizaba a estudiantes y otros grupos en Occidente, eclipsaban cualquier manifestación de la clase obrera europea. El tercermundismo de principios de los sesenta continuó después de la guerra de independencia de Argelia, acentuado por la aceleración de la guerra de Estados Unidos en Vietnam a mediados de dicha década. Para mucha gente de la izquierda francesa fue el maoísmo el que proporcionó el relevo, el medio para realizar la transición y desplazar hacia el obrero de la metrópolis la atención puesta hasta entonces en el militante campesino anticolonialista, para llegar a la revelación, a la manera de los obreros en huelga de

la industria automovilística en Turín, de que “Vietnam está en nuestras fábricas”. De este modo, el obrero francés se convierte en una figura central de los movimientos sociales del Mayo del 68 propiamente dicho. Pero el maoísmo no fue la única fuerza influyente. A lo largo de los sesenta en Francia se combinaban de manera espontánea los temas del anticapitalismo y el antiimperialismo; los discursos de ambos movimientos se entrelazaban en una intricada red. Al fin y al cabo, eran tiempos en los que la consigna: “Tous debout, camarades, pour la Bolivie socialiste!” [“Todos de pie, camaradas, por la Bolivia socialista”] bastaba para movilizar a tres mil trotskistas una tarde cualquiera de la semana en el edificio de la Mutualité de París.

La idea principal de Mayo era la unión de la contestación intelectual con la lucha obrera. Otra manera de expresarlo es que la subjetividad que surgió en Mayo era de tipo relacional, construida en torno a un debate sobre la igualdad; una experiencia cotidiana de identificaciones, aspiraciones comunes, encuentros y desencuentros, decepciones y desilusiones. La experiencia de la igualdad, tal como la vivieron muchos a lo largo del movimiento –no como un objetivo ni un programa para el futuro sino como algo que ocurre en el presente y se verifica como tal–, constituye un enorme desafío para las representaciones posteriores. Durante el movimiento se crearon formas de actividad que ponían fin a la representación y la delegación, que socavaban la división entre dirigentes y subordinados, prácticas que expresaban una intensa dedicación a la política entendida como el interés de todos y cada uno de los individuos y no como el interés de los especialistas; toda esta experiencia amenazaba los métodos de que disponemos para describir nuestra vida cotidiana y las limitadas formas a las que podemos recurrir para representar lo social. El problema se agudizó aún más veinte años después en el contexto ideológico de los ochenta, cuando se lanzó una ofensiva generalizada contra la igualdad bajo la tapadera de una crítica al igualitarismo. Esta crítica convertía a la igualdad en sinónimo de uniformidad, de limitación o alienación de la libertad, de ataque al libre funcionamiento del mercado. Cuando se ignora la unión de la contestación intelectual con la lucha obrera, lo que queda del 68 es poco más que la prefiguración de una contracultura “emancipatoria”, una metafísica del deseo y la liberación, el ensayo de un mundo compuesto de

“máquinas deseantes” e “individuos autónomos” irremediablemente atados a su experiencia subjetiva.

Para mediados de los setenta las nuevas figuras habían arrebatado el lugar del obrero y el militante colonial, acaparando toda la atención mediática. “La plebe”, una imagen abstracta y silenciosa de impotencia, servía de modelo para elaborar la figura del sufrimiento, hoy en el centro del discurso de los derechos humanos. Y la figura del “disidente” anclaba de nuevo el interés público francés a la narrativa de la Guerra Fría alejándolo del eje Norte/Sur que se había definido en los sesenta. Al ir tomando forma el nuevo régimen de representación de la víctima humanitaria, los “desposeídos de la tierra” se convertían en simples “desposeídos”, es decir, quedaban privados de cualquier subjetividad política o posibilidad universalizadora, reducidos a una figura de pura alteridad: víctima o bárbaro. En Francia, como explico en el tercer capítulo, el nuevo discurso ético en torno a los derechos humanos –en gran parte formulado por ex izquierdistas interesados por distanciarse de su pasado militante o reacios a aceptar las desilusiones de Mayo– jugó un papel fundamental en el proceso de olvido del 68. En otras palabras, se podría decir que a partir de 1976 aproximadamente, la necesidad de repudiar Mayo del 68 alimentó una retirada de la política a la ética que distorsionó, no sólo la ideología de Mayo, sino también gran parte de su legado. Los ex izquierdistas que se habían atribuido el papel de custodios de la memoria de Mayo ocupaban una posición excepcional para reescribir el significado de los hechos de Mayo a la luz de la “transformación espiritual” que ellos mismos estaban experimentando. Pese a que la cultura política del 68 había mostrado una oposición radical, por momentos incluso violenta, al discurso moralizador que se impondría a finales de los setenta, se vio reconfigurada bajo las directrices de la ética personal, no de la política. Con la llegada de lo que Guy Hocquenghem denominó el “moralismo guerrero” de los Nuevos Filósofos se alcanzó una nueva fase. En la segunda parte del libro exploro las formas mediante las que se borran las huellas del 68 con los nuevos discursos sobre el totalitarismo que popularizaron estos pensadores y con las dos figuras del nuevo régimen de representación a partir de las cuales se distinguen los valores del bien y el mal desde finales de los setenta: los derechos humanos y el Gulag/Holocausto.

“En el 68 no murió nadie”. En realidad esta frase, repetida hasta la saciedad, ni siquiera es cierta. Pero su reiteración debe interpretarse como síntoma de un intento de otorgar una cualidad bienintencionada, bon enfant, casi etérea, a la insurrección y a sus actores, tanto a los militantes como al Estado. ¿Se debe medir un acontecimiento en función del número de víctimas? No, ciertamente, si el acontecimiento se ha clasificado como de carácter cultural, que es en lo que se había convertido Mayo en la versión oficial de finales de los ochenta. Durante Mayo nada ocurrió desde un punto de vista político; sus efectos fueron puramente culturales. Así reza el análisis de consenso, la versión aprendida, autorizada, impuesta, celebrada públicamente y conmemorada, tanto por escrito como en los programas de televisión que comento en el tercer capítulo. Con el término “cultural” normalmente se aludía a cualquiera de los cambios en las formas de vida, las transformaciones de las costumbres cotidianas y comportamientos que se produjeron en los setenta, como el hecho de que las mujeres llevaran pantalones en lugar de falda o la generalización del tuteo. Pero, ¿hasta qué punto se puede establecer una relación causa-efecto entre los llamados efectos culturales de Mayo y el acontecimiento en sí? Como señaló Jean-Franklin Narot, antiguo miembro del Movimiento 22 de Marzo, no todo lo que apareció durante esos meses fue parte del movimiento y no se le puede atribuir a Mayo todo lo que surgió después. La mayor parte de las novedades y cambios relacionados con el estilo de vida a los que se hace referencia con el epígrafe de “efectos culturales de Mayo” se dieron también en todos los países occidentales que estaban atravesando una modernización capitalista acelerada, con o sin 68.[5]

¿Y si entendemos una expresión tan vaga como “efectos culturales” por algo parecido a lo que en los países anglosajones se llama “contracultura”? A diferencia de Estados Unidos e Inglaterra, que experimentaron cambios contraculturales de gran creatividad, sobre todo en el campo de la música, durante los sesenta y los setenta, las formas contraculturales francesas después de 1968 eran principalmente importadas. En Inglaterra o Estados Unidos, como subraya Peter Dews, era concebible que alguien se iniciara en una cultura política a través de la puerta trasera de la contracultura; en

Francia o Italia, por contra, la "contracultura" de los setenta representaba los últimos coletazos de una militancia política mucho más vibrante y vigorosa que la que se había dado en Estados Unidos.[6] Por supuesto, los sucesos del 68 jugaron un papel significativo, junto con la filosofía y otras formas de análisis intelectual, en una coyuntura estimulante que hizo de los setenta franceses un momento de creatividad e invención sin precedentes. En los años que siguieron al 68 no parecía existir límite para los proyectos y espacios de intercambio de ideas, que entre otros resultados trajeron el nacimiento de numerosas publicaciones y experimentos editoriales. Todos ellos pretendían de alguna manera dar una continuidad a los acontecimientos o trasladar la energía política hacia otras búsquedas similares. En el segundo capítulo examino varios ejemplos de experimentación colectiva con modos de representación política, en concreto tres revistas que surgieron dentro del campo de la historiografía y que se inscriben en un fenómeno más amplio de cuyo alcance se puede tener una idea al leer una lista, recopilada por Françoise Proust, que cito aquí sólo en parte. Entre los nuevos proyectos editoriales se encontraban 10/18 (1968), Lattès (1968), Champ Libre (1968), "Points" Seuil (1970), Galilée (1971), Gallimard "Folio" (1972), Editions des Femmes (1974) y Actes Sud (1978). Entre las publicaciones y revistas culturales estaban Change (1968), L'Autre Scène (1969), Nouvelle Revue de Psychanalyse (1970), Actuel (1970), Tel Quel (1972), Afrique-Asie (1972), Actes de la Recherche en Sciences Sociales (1975), Révoltes Logiques (1975) y Hérodote (1976). Entre los periódicos están Hara-Kiri Hebdo (1969), L'idiot International (1969), Tout! (1970), Libération (1973), Le Gai Pied (1979). Un pensamiento contestatario como el de esta lista, indica Proust, necesariamente genera reacciones. Tanto en la cronología de Proust como en la de muchos otros en 1976-1978 ya era palpable el comienzo del fin de esta efervescencia de la creatividad asociada al 68, al entrar en escena una forma nueva de intelectuales mediáticos, los Nuevos Filósofos.[7]

En el terreno de producción de la alta cultura francesa –sobre todo literaria– Mayo ha recibido escasa atención, ya sea temática o formalmente. En el formato novelístico, como ha señalado Patrick Combes, se han realizado muy pocos intentos significativos de traducir la dimensión política de Mayo. La casi totalidad de las

representaciones novelísticas posteriores al 68 han reproducido las representaciones mediáticas dominantes, eligiendo, por ejemplo, una dramatización de los acontecimientos a través de la perspectiva de la conciencia, a veces caricaturizada, de un individuo que vive una angustiosa crisis existencial con un telón de fondo de barricadas, y esto a pesar del hecho, como he constatado una y otra vez en mi propia investigación, de que el contenido de los recuerdos de aquella época de un individuo da preferencia casi siempre a la participación activa en un grupo social. Es necesario avanzar hasta principios de los ochenta para encontrar, en un género más popular como la novela de detectives, un esfuerzo real por comprender los efectos que ha tenido en la sociedad contemporánea esa voluntad por olvidar el pasado reciente –las rupturas de Argelia y el 68–, así como la dimensión política de una nueva sociabilidad manifiesta en dichos momentos.

Gran parte de la argumentación de este libro se dirige contra la corriente de esfuerzos dedicados en los ochenta a atribuir a Mayo repercusiones meramente "culturales", cuando no morales o espirituales. De hecho, he procurado mostrar una perspectiva contraria: en Mayo todo ocurrió políticamente, siempre que entendamos "política" como algo con poca o ninguna relación con lo que en aquel entonces se denominaba "política de los políticos", es decir, la política especializada o electoral.

Porque Mayo del 68 no fue un acontecimiento artístico. Fue un movimiento que dejó pocas imágenes; al fin y al cabo la televisión francesa estaba en huelga. En cambio, abundaron los dibujos y las tiras cómicas sobre política –de Siné, Willem, Cabu y otros; también hay numerosas fotografías. Da la impresión de que sólo las técnicas artísticas más "inmediatas" podían seguir el veloz ritmo de acontecimientos. Pero al decir esto ya se muestra hasta qué punto la política ejercía una atracción magnética sobre la cultura, arrancándola de su reino específico y especializado. ¿Pues qué significa si no el hecho de que el propósito del arte fuera seguir de cerca el paso de los acontecimientos y lograr una completa contemporaneidad con el presente y lo que sucede en torno suyo?

El periodo del 68 en Francia parece confirmar la inconmensurabilidad o asimetría que parece gobernar la relación

entre cultura y política. De hecho, esa inconmensurabilidad es de lo que trataba el acontecimiento: el fracaso de las soluciones culturales para proporcionar una respuesta, la creación y desarrollo de formas políticas en oposición directa a las formas culturales existentes, la exigencia de prácticas políticas frente a las culturales. En ningún sitio es más evidente que en la experiencia de los estudiantes de Bellas Artes que ocuparon la facultad a mediados de Mayo de 1968 y la rebautizaron como Atelier populaire des Beaux-Arts [Taller popular de Bellas Artes]. Allí comenzaron a producir, a velocidad de vértigo, los carteles de apoyo a la huelga que cubrieron las calles de París durante esas semanas. El "mensaje" de la mayoría de los carteles, escueto y directo, afirmaba, en ocasiones de manera perentoria, que, fuera lo que fuera lo que estaba ocurriendo –la interrupción, la huelga, el "tren en movimiento"–, debía continuar sin más: "Continuons le combat" ["Continuemos el combate"], "La grève continue" ["La huelga continúa"], "Contre offensive: la grève continue" ["Contraataque, la huelga continúa"], "Chauffeurs de taxi: la lutte continue" ["Taxistas: la lucha continúa"], "Maine Montparnasse: la lutte continue" ["Maine Montparnasse: la lucha continúa"]. Los mensajes no aspiran a "representar" lo que ocurría; el objetivo era más bien estar en sintonía, confundirse con los acontecimientos. La utilización de una técnica rápida era esencial; los estudiantes no tardaron en descubrirlo, pues abandonaron la litografía al poco tiempo ya que un ritmo de entre diez y quince impresiones por hora era demasiado lento para responder a las necesidades de un movimiento de masas. La serigrafía, ligera y fácil de usar, permitía producir hasta 250 ejemplares por hora. Pero aunque la velocidad y la flexibilidad del formato facilitaban la absoluta compenetración de arte y acontecimiento que se logró en los carteles, no eran los factores esenciales. Treinta años después, uno de los militantes activo en el taller, Gérard Fromanger, recuerda la génesis de los carteles en una nota biográfica. El título de su artículo, "El arte es lo que hace que la vida sea más interesante que el arte", expresa a las claras el sentido de apertura vertiginosa de posibilidades que se produce cuando el arte rechaza quedarse aislado de lo social, o cuando el arte busca participar más que representar.

Eso es lo que fue Mayo del 68. Los artistas ya no estaban en sus talleres, ya no trabajaban, ya no podían trabajar porque lo real era mucho más poderoso que sus creaciones. Naturalmente, se convertían en militantes, yo entre ellos. Creamos el Atelier populaire des Beaux-Arts y hacíamos carteles. Hacíamos carteles día y noche. Todo el país estaba en huelga y nunca habíamos trabajado tanto en todas nuestras vidas. Al fin éramos necesarios.[8]

Fromanger describe con gran lujo de detalles las fases en el desmantelamiento del medio artístico durante Mayo. Así, cuenta cómo, durante las manifestaciones a mediados de mayo, los estudiantes de arte "se bajaron de sus caballos para recoger las flores" –como dirían los maoístas–, abandonando el arte para correr de una manifestación a otra. "Los artistas formábamos parte del movimiento desde hacía diez días, nos encontrábamos en las manifestaciones. Nos habíamos separado de todo lo que teníamos antes. Ya no dormíamos en los talleres... Vivíamos en las calles, en los espacios ocupados... Ya no pintábamos, ya no pensábamos en ello". La siguiente fase describe una retirada a espacios familiares: "Los pintores nos decimos que tenemos que hacer algo en Bellas Artes, que no podemos dejar que los edificios estén vacíos y cerrados". Localizan una vieja máquina de litografías y enseguida imprimen el primer cartel, "USINE-UNIVERSITE-UNION". En ese momento la idea es que alguien corra con las treinta copias a venderlas en una galería de la calle Dragon y así obtener fondos para el movimiento. Pero es en este momento cuando entra en escena "lo real", bajo la forma del movimiento, frenando en seco los pasos que debe dar el arte en la cultura burguesa y secuestrándolo, por así decirlo, para orientarlo hacia el presente. No hay tiempo para que el objeto artístico se convierta en artículo de consumo, ni siquiera en una mercancía que se habría redirigido al servicio del movimiento. En el camino a la galería, alguien arrebata las copias de las manos del estudiante encargado de transportarlas y se pegan al instante en la primera pared disponible. El cartel recupera su función de cartel.

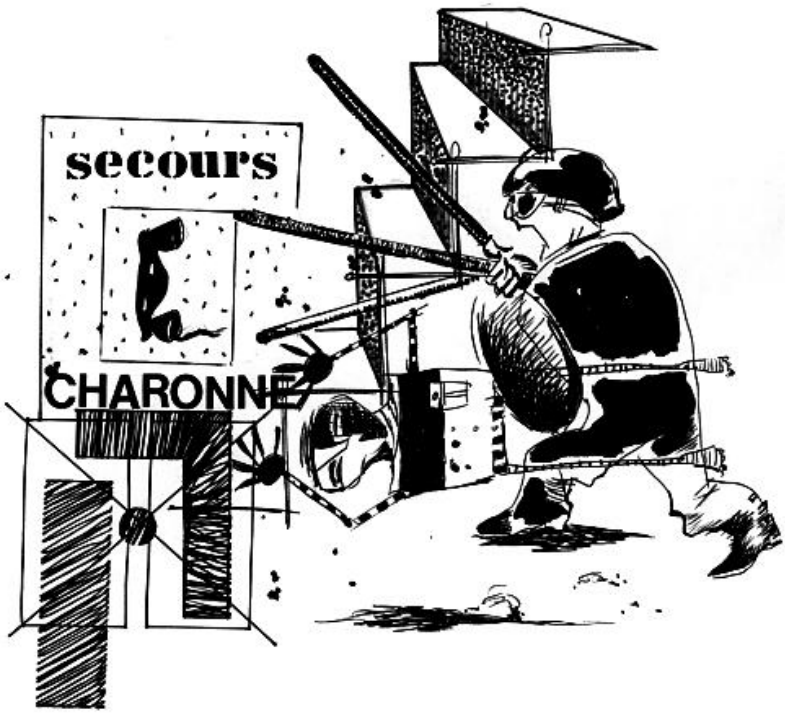
"La cultura burguesa", reza el texto que acompañaba la fundación del Atelier populaire, "separa y aísla a los artistas del resto de los

obreros otorgándoles una condición privilegiada. Este privilegio encierra al artista en una prisión invisible. Hemos decidido transformar nuestro papel en esta sociedad".[9]

Creo que fue en pleno visionado de horas y horas de cintas de conmemoraciones televisivas cuando tomé la decisión –quizá sorprendente al tratarse de un libro sobre la memoria y la amnesia social del Mayo del 68 francés– de no realizar entrevistas durante mi trabajo. Al fin y al cabo, ¿a quién iba a entrevistar? Puesto que mi objetivo era buscar la esencia de un acontecimiento de masas de tal magnitud, me negué a acudir a las personas que se han convertido en leyendas de la cultura de Mayo por la atención de los medios y que ocupan ahora las posiciones que el sistema reserva especialmente para aquellos que antes lo denunciaban. Tampoco quería realizar un estudio etnográfico de un sector en concreto –obreros, campesinos o partidarios de determinada tendencia política–, aunque se han publicado varios estudios de este tipo, algunos muy buenos, a los cuales me refiero en este libro. ¿Qué criterios podía seguir para seleccionar testimonios de entre los participantes de un movimiento de masas que se extendió por toda Francia, llegando prácticamente a todas las poblaciones, sectores profesionales, regiones y generaciones? En estas páginas, como en cualquier investigación del pasado reciente, se mezclan palabras escritas por actores y testigos que aún viven con documentos en los que ya se ha realizado una criba de los acontecimientos. En efecto, los testimonios publicados tienen la ventaja de estar abiertos a cualquiera que desee leerlos; a diferencia de las entrevistas orales, no se dirigen a ningún interlocutor en concreto. Los testimonios públicos, como dice Paul Ricoeur, han consentido en entrar al combate y exponerse a la mirada de otros. Por esta razón me he limitado a las fuentes disponibles, a una combinación –indudablemente poco científica– de materiales de todo tipo (archivos públicos y privados, octavillas, artículos de revistas y periódicos, imágenes documentales, memorias) para constituir un abanico representativo de las miradas y experiencias directas de los hechos, y de la forma en que estos acontecimientos se han recordado y analizado posteriormente. Se trata de un collage de aportaciones individuales, subjetivas, a veces efímeras, que no constituyen en ningún caso "itinerarios ejemplares" o relatos biográficos. Sin estas evocaciones me habría sido imposible dar una

idea de las formas específicas de sociabilidad política de aquel momento, es decir, recordar lo que se ha perdido. Al concentrarme en confrontar la versión oficial –con todos los clichés conocidos por todo el mundo– con las versiones disidentes, he tenido que dedicar un esfuerzo especial a la localización de recuerdos que no se ajustan a la interpretación comúnmente admitida y cuestionan las configuraciones contemporáneas del poder.

No obstante, el nuevo orden político francés ha experimentado cambios y gracias a estos se ha ampliado el repertorio de ópticas disponibles con relación al 68. Las huelgas masivas del verano de 1995 en Francia, junto con lo sucedido en Seattle unos años después, han desempeñado sin duda un papel importante en la configuración de una nueva coyuntura, un nuevo sentido de la capacidad creativa política en Francia y otros lugares. También se han manifestado otras dos transformaciones en el clima político e intelectual francés de especial relevancia para mi investigación. En los últimos años han aparecido numerosas narraciones alternativas de los últimos treinta años, escritas en su mayor parte por personas que participaron en los años del 68 y quieren ahora recuperar un pasado –el suyo y el de otros– que en su opinión se ha distorsionado, e incluso secuestrado, durante los años de Giscard y Mitterrand. Paralelamente, investigadores jóvenes, historiadores en su mayoría, han comenzado a interesarse seriamente por la guerra de Argelia y el periodo del 68 por primera vez en Francia. La labor de estos dos grupos de escritores permite abrir un nuevo capítulo en la historia de la memoria del 68. Y gracias a ellos, la sensación de soledad en mi trabajo ha sido menor.



Argelia francesa ?

Notas al pie

[1] Véase Peter Novick, The Holocaust in American Life (Boston, Houghton Mifflin, 1999; traducción al castellano: Judíos ¿vergüenza o victimismo?: El holocausto en la vida americana (Marcial Pons, Madrid, 1997) y Norman Finkelstein, The Holocaust Industry (Verso, Londres, 2000; traducción al castellano: La industria del holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío, Siglo XXI, Madrid, 2002).

[2] Véase Jean-Pierre Rioux, "A Propos des célébrations décennales du Mai français", en Vingtième siècle, 23 (julio-septiembre 1989), pp. 49-58; Antoine Prost, "Quoi de neuf sur le Mai français?", en Le Mouvement social, 143 (abril-junio 1988), pp. 91-97.

[3] Uno de estos libros, fruto de un seminario de cuatro años en el Institut d'Histoire du Temps Présent, se publicó mientras completaba este proyecto. No obstante, en el curso de mi investigación pude consultar muchos de los documentos recogidos en el volumen. Véase Michelle Zancarini-Fournel y otros, ed., Les Années 68. Le Temps de la contestation (Editions Complexe, Bruselas, 2000). Véase también el libro que se publicó como resultado de un coloquio organizado en l988 por el Centre de Recherches d'Histoire des Mouvements Sociaux: René Mouriaux y otros, ed., 1968: Exploration du Mai français, 2 vols. (L'Harmattan, París, 1992).

[4] Véase Elisabeth Salvaresi, Mai en héritage (Syros, París, 1988). Véase también Bernard Lambert, Les Paysans dans la lutte de classe (Seuil, París, 1970).

[5] La adopción de hábitos de consumo de estilo americano entre los franceses y el resto de europeos se extiende durante un periodo más largo de posguerra. En mi libro Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture (MIT, 1995) analizo la versión francesa de este proceso. Los acontecimientos de Mayo del 68 constituyen una interrupción, no una aceleración, en

ese proceso.

[6] Peter Dews, “The Nouvelle Philosophie and Foucault”, Economy and Society 8, núm. 2 (mayo 1979), 168.

[7] Véase Françoise Proust, “Débattre ou résister?” en Lignes, 35 (Oct. 1998), pp. 106-120. Para esta filósofa, el fin definitivo de este periodo de energía utópica post-Mayo tiene lugar en 1980 con el primer número de Le Débat ¸ revista de Marcel Gauchet y Pierre Nora. Esta revista, al consagrar varios números a difundir un libro que analizo en el cuarto capítulo, La Pensée 68, de Luc Ferry y Alain Renaut, desempeñó un importante papel en la elaboración de la “historia oficial” del 68. Para Proust, Le Débat establecía el regreso definitivo de un diálogo limitado a “intelectuales y técnicos (es decir, expertos), [a través del cual] el intelectual interioriza la democracia: renuncia a sus vanos deseos de cambiar el mundo, comprende que la democracia representativa, con sus instituciones y sus normas, es el horizonte último de todo grupo político; a partir de entonces su función consiste en mantener un debate constante con los grupos de toma de decisiones a los que ayuda a pensar racionalmente las realidades, los problemas y las crisis políticas y culturales con que se encuentra una democracia moderna”. Al editor de Le Débat, Nora, le gustaba subrayar la coincidencia de la publicación de la revista y la muerte de Sartre. En una entrevista comentó que consideraba que Le Débat era “el opuesto a Les Temps Modernes y su filosofía del compromiso”.

[8] Véase Gérard Fromanger, “L’art c’est ce qui rend la vie plus intéressante que l’art”, en Libération (14 de mayo, 1998), p. 43. Véase también Adrian Rifkin, “A Space Between: on Gérard Fromanger, Gilles Deleuze, Michel Foucault and some others”. Introducción a Sarah Wilson, ed. Photogenic Painting/La Peinture photogénique. Black Dog Press, Londres, 1999, 21-59.

[9] “Document: l’atelier populaire”, en Les Cahiers de Mai, 2 (1968, 1-15 julio), pp. 14-16.

1. LA CONCEPCIÓN POLICIAL DE LA HISTORIA

Sociología y policía

"Pero en el 68 no pasó nada en Francia. No cambiaron las instituciones, no cambió la universidad, no cambiaron las condiciones laborales, no cambió nada". Estas son las palabras de un conocido sociólogo alemán en repuesta a una charla que di sobre los problemas que presentaba la memoria social del 68 en Francia. "En realidad el 68 fue Praga, y Praga fue lo que hizo que cayera el Muro de Berlín", afirmaba el sociólogo.[1]

En Francia no ocurrió nada, todo ocurrió en Praga. Era la primera vez que me encontraba esta interpretación de forma tan concisa. Es cierto que durante mucho tiempo ha existido una perspectiva más internacional del 68 que la que yo ofrecí ese día, es decir, la que pone de relieve la convergencia en los sesenta de las luchas de liberación nacional (Cuba, Indochina), las luchas antiburocráticas (Hungría, Checoslovaquia) y la luchas antiautoritarias y anticapitalistas que estallaron en las metrópolis imperialistas de Europa y Norteamérica. Pero la dirección de este comentario era claramente otra. No bastaba con borrar al tercer mundo del mapa, sino que también desaparecía Francia. No es que ocurrieran muchas cosas en todo el mundo en un breve periodo de tiempo, sino que sólo había ocurrido una cosa; ocurrió en Praga, que fue la semilla que se realizaría después mediante una teleología triunfante de la Guerra Fría: el fin de los regímenes socialistas.[2] ¿Era esta la voz del vencedor de la Guerra Fría, que barre todo lo ocurrido en el siglo XX para meterlo en un único marco, una única versión? ¿Y si algo no cuadra en ese puzzle, como por ejemplo el Mayo del 68 francés, es porque no tiene ninguna relevancia? ¿Es impensable el cambio fuera de esa versión?

La caída del socialismo y la hegemonía aparentemente indiscutida del capitalismo distancia nuestro mundo del que se vivía en el 68 hasta tal punto que resulta difícil imaginar una época tan cercana

en la que la gente imaginaba un mundo distinto del que vivimos ahora en aspectos esenciales. En este sentido, los comentarios del sociólogo de Princeton se inscriben en el análisis que se hace de Mayo después de 1989, una reescritura, o un olvido, que reencauza la energía de Mayo hacia el inevitable resultado del mundo actual. Todo, incluso el Mayo francés, tenía ese mismo objetivo.[3] Así lo afirman algunas voces actuales – cuando reconocen que Mayo tuvo lugar. Gracias a una curiosa artimaña histórica, el ataque de la izquierda al reformismo y la burocracia del Partido Comunista Francés tuvo el efecto paradójico de firmar la sentencia de muerte para cualquier esperanza de un cambio sistemático o revolucionario a partir de ese momento; y este era el fin, según algunos ex izquierdistas que se atribuyen a posteriori esta intuición, que se deseaba precisamente en aquel momento. Desde este punto de vista, se borran de la memoria los años que separan el 68 del virulento antimarxismo impulsado por antiguos izquierdistas a mediados de los setenta, de modo que los fenómenos contrarios al movimiento se presentan como el "sentido" secreto, el "deseo subyacente" del acontecimiento desde el principio.

¿Se apoyaba el conciso análisis del Mayo francés que hacía el sociólogo en la confianza con la que la sociología –disciplina que ha dominado la interpretación de los acontecimientos de Mayo– se atribuye la capacidad de medir el cambio e incluso determinar los criterios según los cuales se puede medir el cambio? Evidentemente, la impresión de que "nada ocurrió" en Mayo está muy difundida en la Francia de hoy en día y se expresa con frecuencia con diversos tonos políticos/afectivos. "Nada ocurrió, salvo en el caso del movimiento de la mujer, y fíjate el resultado que ha tenido en la familia"; es decir, nada ocurrió, pero todo lo que ocurrió es lamentable. Esta es una versión. Otra versión es la siguiente: "Nada ocurrió. El Estado francés pudo absorber todas las turbulencias políticas y ahora todos aquellos rebeldes van en BMW", como si los franceses que van en BMW fueran los únicos que participaron en el movimiento. O también: "Nada ocurrió políticamente, pero en el campo de la cultura los cambios han sido enormes". Esta es quizás la versión más extendida en la Francia actual, un análisis que parte de una visión en la que dos esferas, la política y la cultural, se pueden aislar definitivamente; una interpretación en la que la importancia excesiva dedicada a la visibilidad cultural –estilo de

vida, costumbres, habitus – es directamente proporcional a la invisibilidad de la política, es decir, a esa amnesia que rodea ahora a las dimensiones específicamente políticas del periodo del 68.

En efecto, ¿qué queda ahora de aquellos años? Es quizá al ver las conmemoraciones de los acontecimientos del 68 en la televisión francesa, sobre todo las que acompañaron al vigésimo aniversario de Mayo, cuando el espectador se queda de manera más palpable con la sospecha de que "no pasó nada". ¿No será este el objetivo? Con frecuencia, las conmemoraciones crean la impresión de que pasó de todo (de modo que nada ocurrió); de que tuvo lugar una protesta global contra prácticamente todo –el imperialismo, las formas de vestir, la realidad, el toque de queda en las residencias de estudiantes, el capitalismo, la gramática, la represión sexual, el comunismo– y por lo tanto no tuvo lugar nada (pues todo reviste la misma importancia); de que Mayo consistió en unos estudiantes que no decían absolutamente nada y unos obreros que no tenían nada que decir; o, como en esta conversación representativa de dos antiguos izquierdistas que se vio por televisión en las conmemoraciones de 1985:

R. Castro (ex líder maoísta, posteriormente psicoanalizado por Lacan): Mayo del 68 no fue política, fue un movimiento compuesto enteramente por palabras...

R. Kahn (ex comunista, convertido al liberalismo): Cierto... el terrible mal de sustituir la realidad por palabras... la idea de que todo es posible... uno de los periodos más lamentables... los niños ya no tienen cultura... incluso el Frente Nacional es resultado de Mayo del 68.

R. Castro: Mayo del 68 fue una crisis de las elites.

R. Kahn: Claro, ahora escuchamos más a nuestros hijos... el sistema de los "jefecillos" se debilitó.

Alfonsi (moderador de televisión, a Castro): ¿Llevas una chapa de "No te metas con mi amigo" ["Touche pas à mon pote", consigna antirracista de SOS Racisme]?

R. Castro: Sí, me quita la ansiedad.[4]

A través de este revoltijo discursivo y sintáctico, Mayo vuelve a incorporar, una vez más, todo y nada. Los medios de comunicación de referencia, en colaboración con los antiguos izquierdistas, crean una niebla que desenfoca y desdibuja los acontecimientos, de modo que el objeto se disuelve a través de la palabrería vacía. A los espectadores que observan el delirio verbal de los antiguos izquierdistas en televisión les puede tentar la misma conclusión a la que llegó el sociólogo con quien me encontré en Princeton, sobre todo cuando se presenta el objetivo del 68 de "tomar la palabra" de manera que parezca que a la larga su único fruto fue el espectáculo contemporáneo de las conmemoraciones televisivas con forma de "talk show". Sin embargo, la tajante declaración del sociólogo conlleva un mensaje más amplio. "No ocurrió nada en Francia": nada cambió, las principales instituciones quedaron inalteradas. ¿Era esta la voz de un sociólogo profesional, cuya tarea es explicar el por qué de la inmutabilidad de las cosas, para quien las rupturas del sistema son recuperadas para reinsertarse de nuevo en una lógica de lo Mismo, la lógica de la continuidad, la lógica de la reproducción? Por esta razón siempre me ha parecido que las interpretaciones sociológicas de Mayo, y de igual manera de otros acontecimientos, rozan lo tautológico. Parece que los hechos se explican según los términos de su existencia. "La juventud rebelde" es una de estas categorías sociológicas de carácter hipostático que se utiliza con frecuencia en el contexto de Mayo: la juventud se rebela porque es joven; se rebelan porque son estudiantes y las universidades están superpobladas; se rebelan "como las ratas u otros animales, cuando se ven obligados a vivir en una densidad excesiva dentro de un espacio limitado".[5] Esta última analogía de otro sociólogo, Raymond Aron, salió a la luz poco después de los acontecimientos, con un vocabulario animalizante que apenas se había visto desde la época de la Comuna de París.

¿O quizá se trata de la voz de la policía? "Aquí no ha pasado nada". En un texto reciente, Jacques Rancière utiliza esta frase, aunque en presente: "No pasa nada", para representar el funcionamiento de lo que, en términos genéricos, denomina "la policía".

La intervención policial en el espacio público se dirige menos a interpelar a los manifestantes que a dispersarlos. La policía no es la ley que interpela al individuo (el "¡Eh, tú!", de Louis Althusser) salvo que confundamos la ley con el sometimiento religioso. La policía es sobre todo una certeza sobre lo que hay o, más bien, sobre lo que no hay: "Circulen, aquí no hay nada que ver". La policía dice que no hay nada que ver, no pasa nada, no hay nada que hacer salvo seguir circulando; nos dice que el espacio de circulación no es nada más que eso, espacio de circulación. La política consiste en transformar el espacio de circulación en un espacio de manifestación del sujeto: ya sea la gente, los obreros, los ciudadanos. Consiste en reconfigurar el espacio, lo que se puede hacer en él, lo que se puede ver o nombrar. Se trata de una disputa sobre la determinación de lo que es perceptible a los sentidos.[6]

¿Es la relación del sociólogo con el pasado comparable a la de la policía con el presente? Para Rancière, la policía y el sociólogo hablan con la misma voz. Incluso la sociología más sutil nos devuelve a un habitus, una forma de ser, unos cimientos sociales o serie de determinaciones que confirman que en resumidas cuentas las cosas no podrían haber ocurrido de forma diferente de como son, que las cosas no podían ser distintas. De este modo, cualquier singularidad de la experiencia –cualquier forma en la que los individuos producen un sentido que intenta capturar esa singularidad– se cancela en el proceso. La policía se asegura de que un orden social funcional correcto funciona correctamente; en este sentido pone en práctica el discurso de la sociología normativa. La "policía", por lo tanto, está menos dedicada, según Rancière, a la represión que a una función más básica: la de constituir lo que es o no es perceptible, determinar lo que puede y lo que no puede verse, separar lo que se puede oír de lo que no. Desde esta perspectiva, la policía engloba todo lo que concierne a la distribución de lugares y funciones, así como al sistema que legitima esa distribución jerárquica. La policía lleva a cabo su escrutinio de forma estadística: trata con grupos definidos por diferencias de nacimiento, funciones, lugares e intereses. La policía es otro nombre para la constitución

simbólica de lo social: lo social como un conjunto de grupos con formas de operar específicas e identificables –"perfiles"– que se asignan, de forma casi natural, a los lugares donde se realizan esas ocupaciones. Estos grupos, al enumerarse, forman el todo social; nada falta, nada sobra, todo el mundo encuentra su sitio. "Circulen, no hay nada que ver". La frase es en sí misma una adecuación perfecta de funciones, lugares e identidades: no falta nada, no pasa nada.

Pero aunque con el término "policía" Rancière se refiere al agente más amplio de clasificación sociopolítica, no se incluyen en él solamente los diversos criterios de clasificación sociológica, cultural y médica que determinan los grupos y sus funciones, y que "naturalizan" las relaciones de estos grupos con dichas funciones; también se refiere a la policía como habitualmente la entendemos: el policía de la calle. Los dos sentidos se solapan, como ocurre en la anécdota, quizás apócrifa, relatada por Henri Lefebvre, quien en 1968, cuando el decano de Nanterre le pidió una lista de los estudiantes de mayor peligrosidad política en sus clases, respondió: " Monsieur le doyen, je ne suis pas un flic " ["Señor decano, yo no soy policía"].[7]

En un texto de 1998, Rancière propone una teorización de la política y el orden social que está influida de forma sustancial por los acontecimientos del 68, en los que participó treinta años antes. En el periodo inmediatamente posterior al 68, años en los que se produjo una verdadera hipertrofia del Estado francés en respuesta al pánico que se había apoderado de las clases altas, el discurso teórico francés se pobló de figuras policiales. La policía aparece con regularidad en los setenta en forma de personajes o fuerzas, dentro de la especulación teórica: a modo de ejemplo (el "¡Eh, tú!" del policía en la calle que representa el funcionamiento de la ideología en Louis Althusser); en las reflexiones promovidas por Michel Foucault sobre la represión estatal (Vigilar y castigar, 1975); o en el análisis foucaultiano que hace Jacques Donzelot de cómo la familia acaba insertada en una intricada red de instituciones burocráticas y sistemas de administración (La policía de las familias, 1977). Su presencia es constante en los análisis que publicó Maurice Blanchot sobre el movimiento en colaboración con el Comité d'Action Etudiants-Ecrivains, y se aprecia en un texto de 1969 como "La

parole quotidienne".[8] En los años posteriores al 68, un periodo de enorme preocupación por el orden público y su crisis, cuando el miedo tangible del gobierno a que la población tomara las calles se había manifestado en un dramático aumento de la presencia policial en todas partes –en cafés, museos, esquinas, dondequiera que se juntaran más de dos o tres personas– la filosofía y la teoría comienzan a impregnarse de esa presencia. Treinta años más tarde, la huella de Mayo y sus secuelas aún puede encontrarse en la conceptualización teórica que hace Rancière de la "policía" como el orden de distribución de los cuerpos en calidad de comunidad, como el modo de gestionar los lugares, poderes y funciones en la elaboración de un orden social determinado por el Estado, así como en su análisis de la política concebida como perturbación, en un sentido amplio, de esa distribución naturalizada.

En las páginas que siguen quiero mantener visibles cada uno de estos registros. El policía empírico, cuyas actividades constituían una parte tan esencial de un régimen como el de De Gaulle, nacido de un golpe militar en 1958, dominará mi análisis en este capítulo dedicado a la proximidad de la guerra de independencia de Argelia y los acontecimientos de Mayo del 68. En el próximo capítulo me concentraré en formas y prácticas desarrolladas durante Mayo que trataban de "desnaturalizar" las relaciones sociales anteriores y, de este modo, trastocaban "la policía" como lógica de lo social: la lógica que asigna a la gente a sus lugares y a sus identidades sociales, que les hace idénticos a sus funciones. Efectivamente, Mayo del 68 de hecho tuvo muy poco que ver con los intereses del grupo social –estudiantes o "juventud"– que desencadenó la acción. Lo que ha dado en llamarse "los acontecimientos de Mayo" consistía sobre todo en estudiantes que dejaron de funcionar como estudiantes, obreros que ya no eran obreros y campesinos que no actuaban según sus intereses de campesinos: Mayo fue sobre todo una crisis del funcionalismo. El movimiento tomó la forma de experimentos políticos de des clasificación, al alterar la asignación natural de lugares; se concretó mediante asambleas que unían a agricultores y obreros, desplazamientos que llevaban a los estudiantes fuera de la universidad –por ejemplo al medio rural–, trayectorias fuera del Barrio Latino –por ejemplo a las viviendas de los obreros o las barriadas–, en definitiva mediante un nuevo tipo de organización de masas (contra la guerra de Argelia a principios

de los sesenta y posteriormente contra la guerra en Vietnam) que suponía una dislocación física. Y en esa dislocación física se encuentra una dislocación en un sentido más político: la intervención política abandonó su lugar, el lugar que le correspondía, que en aquel momento era para la izquierda el Partido Comunista. En este periodo, la lógica de la policía procuraba separar a los estudiantes de los obreros, para evitar el contacto y aislar a los estudiantes en el Barrio Latino, para evitar la interacción de estudiantes y obreros durante la batalla que tuvo lugar, entre otros lugares, en la fábrica de Flins en el mes de junio. La vehemencia con la que esa labor se llevó a cabo –ya fuera realizada por funcionarios de la CGT, De Gaulle, el Partido Comunista o la misma policía– da una idea de la amenaza que supone esa política de dislocación. Mayo del 68 tuvo menos que ver con la identidad o los intereses de los "estudiantes" en sí, que con la disyunción o fisura creada en esa identidad. Esa ruptura, como ha indicado Rancière, tomó la forma de una apertura política a la alteridad (representada por los dos "otros" clásicos de la modernidad política, el obrero y el sujeto colonizado), fruto de la memoria histórica y política de esa generación en concreto, estrechamente ligada a la descolonización.[9] (No hace falta precisar que en la historia de la descolonización la policía había desempeñado, evidentemente, un papel crucial). Fue esta disyunción lo que permitió a los estudiantes e intelectuales romper con la identidad de un grupo social concreto con unos intereses propios concretos y acceder a un espacio más amplio, a la política en el sentido que le da Rancière, a lo que Maurice Blanchot identifica como fuerza específica de Mayo: "en la así llamada acción 'estudiantil', los estudiantes nunca actuaron como estudiantes sino más bien como reveladores de una crisis general, como portadores de un poder de ruptura que ponía en cuestión el régimen, el Estado, la sociedad".[10] Actuaron de tal manera que se cuestionó la concepción de lo social (lo social entendido como funcional) sobre la que el Estado fundamentó su autoridad para gobernar. La apertura política a la alteridad permitía a los activistas crear una ruptura con ese orden, desplazar, aunque fuera por un breve espacio de tiempo, los lugares asignados por la policía, hacer que se viera lo que no se veía, que se oyera lo que no se podía oír.

Para mostrar esta idea, debemos mantener la tensión entre "Mayo"

como un acontecimiento único (un momento preciso en el tiempo en el que, en efecto, “ocurrió algo”) y al mismo tiempo como un periodo de unos veinte años que se extiende desde mediados de los cincuenta hasta mediados de los setenta. Fue un acontecimiento en el sentido que Alain Badiou ha dado al término: algo excesivo e imprevisible, que desplaza gente y lugares, que propone una situación enteramente nueva.[11] Fue un acontecimiento en la medida en que miles –incluso millones– de personas fueron infinitamente más allá de donde les hubiera permitido prever su educación, su situación social o su vocación inicial; un acontecimiento en el sentido de que la participación real –mucho más que un vago sentimiento de solidaridad formal, mucho más incluso que unas ideas compartidas– alteró el curso de muchas vidas. Pero no fue, como muchos lo han descrito después, una especie de accidente meteorológico surgido de unas confluencias planetarias imprevistas o, como se dice en inglés, “un trueno en mitad de un cielo sereno”. Al inicio de 1968 el cielo ya se había nublado. Fue un acontecimiento con un largo periodo de gestación, que se remonta a la movilización contra la guerra en Argelia y que tiene una vida inmediatamente posterior que continúa hasta al menos mediados de los setenta.

La dilatación del periodo de Mayo me permite argumentar que no fue una gran reforma cultural, un impulso hacia la modernización ni el amanecer de un nuevo individualismo. Sobre todo no fue una revuelta por parte de la categoría sociológica denominada “juventud”. Fue, en cambio, la revuelta simultánea de trabajadores y estudiantes, para muchos de los cuales la guerra de Argelia había sido el ruido de fondo de su infancia y su adolescencia o edad adulta había coincidido con la masacre de cientos de trabajadores argelinos a manos de la policía de Papon el 17 de octubre de 1961, con la masacre de Charonne y con los ataques casi diarios de la OAS [Organisation de l’Armée Secrète; organización armada clandestina francesa dedicada a la guerra sucia contra los independentistas argelinos]. No se trataba necesariamente de un grupo de edad homogénea, ni tenían todos las mismas convicciones políticas, pero todos habían sido testigos, durante los últimos años de la guerra de Argelia, del uso que hacía el régimen gaullista de su policía. La cercanía del 68 con lo sucedido en Argelia unos años antes sería la primera y más importante de las dimensiones del 68 que se

olvidarían en la versión oficial durante los ochenta. Sin embargo, en un año tan alejado de la guerra como 1974, Guy Hocquenghem constataba la forma en que Argelia y otras regiones tercermundistas, que habían concentrado la atención de la población francesa de 1968, se habían borrado de la memoria colectiva:

Países y continentes enteros se han perdido en la memoria: la Argelia de la guerra, la China de Mao y Vietnam han pasado a la velocidad de un tren expreso con el ruido ensordecedor de bombas y batallas. Apenas tuvimos tiempo de que se convirtieran en fantasmas: estos países ya han desaparecido para nosotros.[12]

Matraquage

"Cualquier diálogo entre los matraquers [los que golpean] y los matraqués [los golpeados] es imposible".[13] En algún momento en pleno mayo de 1968, como indica este eslogan, la porra de los policías o matraque se había convertido para los insurgentes en una pura sinécdoque del Estado. Durante el largo silencio de De Gaulle y la titubeante respuesta del gobierno a los primeros brotes de violencia callejera, la policía se había convertido en la única y solitaria representación del Estado. Dos figuras paradigmáticas se situaban a cada lado de esta barrera infranqueable, los agresores y los agredidos.

Toda posibilidad de reconocimiento recíproco o "diálogo" entre dos figuras tan radicalmente distintas, que habitan espacios tan desiguales, y a la vez contiguas, es inútil. La relación entre los golpeadores y los golpeados es una antidialéctica de absoluta diferencia y oposición total, una relación de "pura violencia" que no es muy distinta a la que describe Frantz Fanon entre el "colonizador" y el "colonizado" en Los condenados de la tierra. La matraque, un arma corta y contundente, hecha con un palo de madera, más grueso y pesado en un extremo y recubierto de caucho

endurecido, ocupa un lugar destacado en los relatos dramáticos, imágenes documentales e iconografía de los días de Mayo y Junio. Así, un típico pasquín militante titulado "Cómo evitar las porras", distribuido en la noche más sangrienta de los acontecimientos, el 24 de mayo, instruye a los manifestantes sobre cómo doblar las hojas de periódicos como France-Soir o "Figaremouche", como llamaban los militantes al diario derechista Le Figaro, para utilizarlos como capa protectora para los hombros y el cuello: "El grosor ha de corresponderse con el de la piel 'aporreable', es decir, unas veinticinco páginas de prensa burguesa".[14] En los relatos sobre la toma de conciencia política de personas que se habían mantenido al margen de la política hasta ese momento, la porra cumple con frecuencia un papel casi pedagógico de "despertar" o revelación. De esta forma, un activista recuerda en 1988 la violencia policial de veinte años antes: "Era una lección excelente sobre la naturaleza de un Estado que se mantiene gracias a la fuerza de la porra: era una educación directa".[15] Otro testigo afirma: "Vi las batallas callejeras de cerca, vi a los policías abriéndole la cabeza a la gente. Cuando ves cargar a la policía, te marca para el resto de la vida".[16] Un tercer participante describe su iniciación:

Para mí, Mayo del 68 comenzó me pegaron con una porra al salir de un piso. Era una de las primeras manifestaciones del Barrio Latino. La policía estaba cargando. Había oído lo que pasaba en Nanterre, pero aquello aún quedaba muy lejos para mí. Estaba en el bachillerato superior, en una clase preparatoria para las escuelas superiores, cursaba mis estudios de forma pacífica. De repente comencé a ir a reuniones y asambleas. No entendía casi nada.[17]

La violencia policial de principios de Mayo llevó a un número creciente de gente a las calles. Pero el papel catalizador que desempeñó la policía al darle una dimensión masiva al movimiento se inició, al parecer, antes incluso de que comenzaran a blandirse las porras. La misma presencia de grandes contingentes policiales, llamados por un rector de Nanterre, Pierre Grappin, que había sido miembro activo de la Resistencia, aumentó la visibilidad de la cooperación entre la administración universitaria y la policía:

La reacción de los estudiantes, no sólo a las acciones de la policía, sino a su simple presencia... es una reacción visceral, una alergia refleja. La mayoría de los estudiantes eran apolíticos al principio; no estaban de acuerdo con los incidentes de Nanterre. Pero de forma instintiva estaban del lado del Movimiento 22 de Marzo... porque la policía estaba allí y para ellos significaba una represión intolerable.[18]

Henri Lefebvre recuerda el encuentro de teoría y vida cotidiana en Nanterre:

Las obras marxistas esenciales que leían y comentaban los estudiantes eran los textos de Marx sobre el Estado, sobre la alienación política. Estoy convencido de que jugaron un papel en la consigna estudiantil: “Abajo el estado policial”. Este lema salió de su experiencia, la experiencia con los policías, que controlaban el espacio, el espacio de la universidad, de la periferia y las barriadas miserables que rodeaban el campus de Nanterre.[19]

Otro activista recuerda una respuesta fisiológica a la aparición de la policía:

Primero, el hecho de ver el grueso muro azul y gris de policías me revolvió el estómago, aquella especie de muralla que avanzaba hacia nosotros... y me entraron ganas de tirarles un adoquín a mí también.[20]

Alain Krivine y otros han destacado la chispa que encendió la decisión del rector Roche de llamar a la policía a la Sorbona el 3 de mayo. La policía no había entrado nunca en la Sorbona, ni siquiera

los alemanes habían violado aquel santuario. Desde aquel momento, un movimiento que tenía un objetivo inicial muy pequeño comienza a converger en torno a consignas como "Liberad la Sorbona de la ocupación policial" y "Liberad a nuestros camaradas en prisión" (en referencia a los primeros estudiantes detenidos en manifestaciones contra la guerra de Vietnam). Para el 11 de mayo, la principal reivindicación de los estudiantes era la retirada de la policía de la universidad. La sola presencia de la policía servía para politizar la situación. Entre los estudiantes, la cuestión de la presencia policial –en el campus o en sus alrededores– era fundamental. En un episodio del programa televisivo Les chemins de vie titulado "En terminale" de mediados de mayo se ve a dos estudiantes discutiendo el tema de la "libertad de expresión" (con lo que se refieren al derecho de llevar a cabo acciones políticas – organización, distribución de octavillas, etc.– dentro de los centros educativos). El diálogo entre los dos estudiantes y los, en apariencia, bienintencionados administradores, que les aseguran que ellos también creen en la "libertad de expresión", llega a un punto muerto. Los estudiantes no pueden aceptar lo que desde su punto de vista es la reiteración de una "libertad de expresión" meramente abstracta o formal; sus intereses, lo dejan claro, son inmediatos y concretos: "¿Va a seguir esperando la policía en la puerta de la facultad para detenernos?"[21]. De igual manera, los comentarios de un obrero de la fábrica de Peugeot en Sochaux, que comenta la violencia que tuvo lugar el 11 de junio, cuando el gobierno mandó a los CRS (policía antidisturbios) para que se hicieran con el control de la fábrica en huelga, dejan claro el efecto politizador que la presencia policial tiene sobre una situación que antes no se consideraba como tal: "Estábamos en contra del jefe, de la dirección de la fábrica, no de los CRS. A partir de entonces se convirtió en una lucha política, nos teníamos que defender. No fui allí inicialmente para luchar, fue una trampa. Pisaban a la gente que caía y seguían golpeándoles cuando ya estaban en el suelo".[22] Este obrero perdió un pie en la batalla del 11 de junio; otros dos, Henri Blanchet y Pierre Beylot, murieron a manos de los CRS y otros 150 obreros resultaron gravemente heridos. No podía ser más evidente el papel instrumental de la policía para lograr, no ya el orden, sino un orden específicamente capitalista en el que los obreros deben cumplir la función social que se les ha encomendado. Como dice la consigna, no hay diálogo posible entre agresores y agredidos.

A medida que la violencia policial se aceleraba durante la primera quincena de mayo, la tendencia, sobre todo por parte de los CRS, de realizar “ataques a ciegas”, en los que golpeaban con sus porras de forma indiscriminada a activistas y transeúntes, tuvo el efecto de generar simpatía por los manifestantes entre los testigos y observadores de las clases medias que en principio no tenían una buena opinión de los manifestantes: “Los policías golpeaban a todo lo que veían: recuerdo ver a la policía pegando a una mujer que llevaba un bebé hasta que cayó al suelo”.[23]

Un día un profesor salía de una librería en la que había estado comprando libros y al pasar al lado de un grupo de CRS inmediatamente se pusieron a golpearle. Su jefe debió de darse cuenta de que no era estudiante sino una persona más respetable y ordenó a sus hombres que le dejaran. Uno de ellos gritó: “Pero jefe, ¡llevaba libros!”.[24]

La amplia simpatía que la insurrección se granjeó en el conjunto de la población durante la primera quincena de Mayo se atribuye generalmente al efecto producido por lo que los transeúntes vieron, o creyeron ver, en las calles: un conflicto entre estudiantes y policías. En ese drama, sólo se podía estar del lado de los estudiantes, pese a que algunos de ellos fueran claramente, a los ojos de algunos observadores, “alborotadores” y algunos de los estudiantes ni siquiera fueran en realidad “estudiantes”. Pero esa simpatía disminuyó notablemente después de que el 13 de mayo comenzara la huelga general y una dinámica diferente –más claramente asociada a la “guerra de clases”– sustituyera a las escaramuzas violentas y enérgicas de principios de mayo.

Con todo, esas escaramuzas sirvieron –si nos fijamos en los pocos relatos de obreros jóvenes que nos han llegado– para producir un sentimiento de familiaridad instantánea con los estudiantes gracias a una experiencia compartida (“Porras, ¡las conocemos bien!”).[25] En un principio, los obreros expresaron una solidaridad meramente emocional o abstracta con los estudiantes que se manifestaban contra la represión policial. “Somos todos antipolicía”, decía un

obrero de la industria automovilística. “Entre los obreros jóvenes siempre se ha odiado a la policía”.[26] Otro obrero militante señala: “Son los mismos policías, los CRS, que van de las puertas de las fábricas a las de la universidad”.[27] Sin embargo, la violencia proporcionó rápidamente una forma de pasar de esta identificación abstracta a una solidaridad más intensa e inmediata del combate, como indican estos comentarios: “Tenemos que estar con ellos [los estudiantes] en su combate, participar en las manifestaciones a su lado”.[28] Dicho de otra manera, a diferencia de los padres y los transeúntes de clase media, los obreros no se movían por compasión hacia los golpeados y gaseados, sino por un sentimiento de respeto y admiración hacia la acción directa por la que habían optado los estudiantes; una solidaridad que no se basaba en la caridad.

El verbo matraquer [aporrear], que aparece con tanta frecuencia en la literatura de Mayo-Junio, no recibe un sentido figurado hasta después del 68. Sólo entonces empiezan los franceses a hablar, por ejemplo, del matraquage o “bombardeo” de imágenes televisivas, o de otras experiencias sensoriales que implican una repetición incesante: no se refiere a una lluvia de golpes literales sino a un sonsonete constante de música publicitaria o a los estribillos de la música popular. Después del 68, la palabra se utiliza con gran frecuencia en el contexto de ciertos tipos de campañas mediáticas o publicitarias que recurren a la “saturación” del mensaje, de forma que los eslóganes publicitarios descienden como bombas de fragmentación, creando una monotonía anodina de lugares comunes o doxa, la lógica reiterativa de la “sociedad de consumo”. Emmanuel Terray, por poner un ejemplo, habla del matraquage o bombardeo–“tan querido por nuestros ejecutivos publicitarios”– que llevaron a cabo los medios de comunicación franceses en los ochenta en torno a la idea del “fin de la historia”.[29] Pero durante el año 1968 el término matraquage estuvo suspendido entre sus futuras connotaciones y su pasado colonial: la palabra deriva originalmente del árabe argelino matraq, “porra” o “garrote”. En 1968, la misma palabra contenía tanto el futuro anunciado por su sentido figurado, que acababa de surgir, y el aspecto tangible de la reciente violencia colonial. Por un lado se aplica al modo en que los medios de comunicación cantan –o machacan sin cesar

(matraquent)– sus alabanzas a los valores de la ideología dominante (el mercado, los beneficios, la empresa). Por otro, los orígenes coloniales de la palabra nos recuerdan esa larga historia nacional de enfrentamientos sangrientos, en las colonias y en Francia, que, en un pasado no tan lejano, prepararon el terreno a Mayo del 68.

La idea de una confrontación directa y física con la policía como representante del poder estatal ya había adquirido cierta consistencia, para muchos de los militantes de 1968, tras una serie de huelgas que tuvieron lugar en fábricas francesas a mediados de los sesenta. Estas huelgas "salvajes" comenzaban de manera más o menos espontánea en una sección de una fábrica y se extendían después a toda la empresa, ciudad o sector industrial. Eran huelgas dirigidas contra la dirección sindical tanto como contra la directiva de la fábrica. En 1963 los mineros habían realizado una huelga violenta y se negaban a regresar al trabajo en contra de la decisión de los sindicatos; en 1964, los trabajadores de Renault en Flins, con la consigna "Queremos tiempo para vivir ", exigían una reducción de la jornada laboral. En diversos lugares se produjeron huelgas espontáneas más largas y violentas que las convocadas por los sindicatos: en Nantes en 1964, en los astilleros de Midi en febrero de 1966, en Redon, en Le Mans, donde los obreros levantaron barricadas, y en las fábricas del grupo químico Rhodiaceta en Lyons y Besançon, donde la huelga duró todo el mes de diciembre de 1967 y se extendió luego a todas las fábricas de la empresa en la región de Lyons. En Caen, en enero de 1968, se registraron disturbios después de que una huelga fuera salvajemente reprimida; estudiantes, agricultores y obreros se echaron juntos a las calles y más de doscientas personas resultaron heridas en el enfrentamiento con la policía. Por decirlo de otra manera, todas las regiones de Francia se vieron afectadas por la agitación laboral en los años que precedieron a Mayo del 68, en forma de huelgas iniciadas por obreros que se oponían a los intentos de los líderes sindicales de reducir las protestas a manifestaciones simbólicas. Se trataba de las primeras huelgas desde 1936 en las que los trabajadores ocupaban las fábricas. Las reivindicaciones no se limitaban siempre a unas simples mejoras salariales sino que comenzaron a desviarse hacia un cuestionamiento del modelo de producción, de la estructura de poder de los sindicatos y, en última instancia, del modelo mismo de sociedad gaullista. Para algunos estudiantes activistas, por lo tanto,

estos experimentos de acción directa proporcionaban un modelo o, como apuntó Sartre de forma más acertada en otro contexto, "ampliaban el ámbito de lo posible".[30] Estas huelgas – con las que, en palabras de un trabajador, "se ganaba más en diez horas de enfrentamientos en la calle que en diez meses de reuniones del comité de empresa"–[31] ofrecieron un escenario de acción directa o confrontación. "Era evidente antes del 22 de Marzo [el Movimiento 22 de Marzo] que la acción directa, eficaz, que no transige en un intento por alcanzar los objetivos que se ha propuesto, como en Caen, Redon, etc., funciona".[32] Una de las primeras octavillas del 68, distribuida por maoístas en la periferia obrera de París, trataba de crear un vínculo directo entre la insurgencia de los estudiantes y las huelgas industriales del 67: "Los estudiantes no tienen miedo a la policía. Cuando la policía de la burguesía trata de reprimir los movimientos progresistas, no llevan la batuta. Los obreros de Caen y Redon les han dado una dura lección. Los estudiantes que apoyan la lucha popular irán a los colegios de obreros y campesinos".[33]

Precisamente fue el documental sobre la huelga de Rhodiaceta, realizado por Chris Marker en colaboración con el colectivo cinematográfico obrero SLON, retransmitido por Antenne 2 en febrero de 1968 y posteriormente en numerosos cineclubs y en la universidad de Nanterre, el que proporcionó a los militantes un conocimiento sobre la turbulenta atmósfera política de las fábricas francesas al que de otra manera no habrían accedido.

La primera cosa importante que me ocurrió, poco antes de Mayo del 68, fue descubrir la explotación que sufrían los obreros. A través de la universidad hicimos prácticas de tres semanas en una mina de carbón. Viví con los mineros. Descubrí sus costumbres, hasta cómo comían, cosas sobre las que no sabía nada. Aquello me marcó.

En esa misma época vi en la televisión el documental de Chris Marker sobre la huelga de Rhodiaceta. Fue muy importante verlo en esa misma época porque de lo contrario podría haber pensado que los mineros eran un caso aparte, una clase obrera del pasado. Pero Rhodia era una de las principales ramas de acumulación capitalista, y aquella huelga presentaba reivindicaciones y formas de lucha que prefiguraban Mayo y sobre todo los años posteriores a Mayo.[34]

El mediometraje, titulado A Bientôt, j'espère, concluye con estas palabras de un trabajador: "Los jefes no deberían pensar que hemos perdido. Nos veremos otra vez y ganaremos. Hasta pronto, espero".[35]

Para la mayoría de los que vivieron los acontecimientos de Mayo en París, ya fuera como observadores o participantes, hubo otro conjunto de asociaciones, relacionadas con los orígenes coloniales de la porra, que reapareció con los enfrentamientos callejeros. La conmoción que provocaba la omnipresencia policial en las calles, una demostración de fuerza del Estado que no se veía en París desde principios de los sesenta, provocó una asociación inmediata con el ambiente violento que se respiraba en los últimos meses de la guerra de Argelia. "Las calles atestadas de coches de policías... Me recuerda a la guerra de Argelia",[36] decía Mavis Gallant. Otro testigo describe la escena con más detalle: "Saint- Germain-des-Prés. Allí estaban los primeros médicos de las ambulancias, algunos con las camisas manchadas de sangre. Cien agentes de movilidad. Por primera vez desde Argelia, me enfrento cara a cara con el enemigo".[37] La conmoción parece haber reavivado una memoria física en algunos de los actores y espectadores, una sensación de déjà vu. Una persona que participó en los hechos describe la sensación de verse involuntariamente transportada en el tiempo:

Cuando llegamos a la estación de Saint-Michel, al abrirse las puertas de los vagones, nos llegó un insoportable olor de gas cloro, y fue aún peor, pues varias personas, con la cabeza abierta y llena de sangre, se habían refugiado en la estación. De repente, con la garganta irritada y los ojos ardiendo, redescubrí la horrible sensación del gas lacrimógeno inhalado durante las manifestaciones contra la guerra de Argelia.[38]

La violencia de la guerra argelina se recrea también en esta escena observada por un testigo desde de su casa: "En las ventanas del edificio, las cortinas se agitan de manera imperceptible.

Observamos, absortos y asustados, a los policías que pegan a los estudiantes de igual manera que habían ratonné ("atrapado como a ratas") a los árabes unos años antes".[39] Para Mavis Gallant, no sólo la imagen, sino también el sonido produce esta asociación con la misma fuerza: "Por la noche me llegan esos ruidos conocidos, igual que en la crisis de 1958".[40] Gallant evoca ese conjunto de posturas físicas que se adoptan instintivamente en la coreografía de la violencia callejera y que recurren creando una especie de palimpsesto o solapamiento de los dos momentos:

En primer lugar, las conmociones cerebrales por las porras, las fracturas en la muñeca y el antebrazo, los brazos en alto para proteger la cabeza; las fracturas en los tobillo por las caídas de las carreras, el perseguidor que golpea a todo lo que alcanza. (Esta escena la vi en París hace diez años en este mismo mes durante la crisis argelina... Lo vuelvo a ver: el joven que tropieza y cae, el adulto...)[41]

También el vocabulario utilizado para describir la forma en que los estudiantes militantes son sistemáticamente perseguidos y acorralados en sus altercados con la policía se toma prestado del arsenal de la guerra argelina. Ratonnade, una palabra que hasta entonces sólo se utilizaba para definir a la persecución policial o militar de los argelinos (definidos por el vocabulario racista como "ratones" o "ratillas"), se retoma para referirse a operaciones policiales parecidas contra los estudiantes. "Con el fin de evitar ratonnades, apaleamientos sistemáticos (matraquages) y que los estudiantes aislados queden atrapados, dispersaos siempre en grupos de cincuenta o cien...", recomendaba un panfleto.[42] Posteriormente, en el mes de junio, en Flins, "las persecuciones de estudiantes, las ratonnades, son permanentes"; "los antidisturbios de la CRS, porra en mano, persiguen y sacan de sus agujeros ("ratonnent") a los estudiantes".[43]

La cercanía de la guerra de Argelia y Mayo del 68 se evoca de forma explícita en los textos de activistas que habían adquirido su formación política en París a través del antifascismo militante de

principios de los sesenta; un antifascismo asociado a esa guerra que hizo renacer, en suelo francés, un sentido de confrontación directa entre opuestos. “En el 68, Argelia aún estaba muy cerca: la izquierda era la izquierda y la derecha, derecha”.[44] En el Barrio Latino, en 1961 y 1962, con un marco de presencia policial constante, grupos de ultraderecha atacaron a estudiantes izquierdistas en las cercanías de la Sorbona y los liceos Louis-le-grand y Henri IV. Pegaron a estudiantes que distribuían publicaciones a favor de la independencia de Argelia, mientras los pisos de intelectuales con ideas parecidas sufrían atentados de los OAS. Los periódicos y revistas izquierdistas eran con frecuencia el objetivo: sólo en los meses de febrero y marzo de 1962 estalló una bomba junto al edificio de Le Monde, se encontró otra en las oficinas de L’Humanité, y un atentado destrozó las de France Observateur.

El militante Pierre Goldman rememora su adolescencia a finales de los cincuenta:

Descubrí el fascismo. O mejor dicho, que había fascistas, que la especie no murió con la derrota del Eje y la liberación de Francia... Yo pensaba que los fascistas, el mal absoluto, habían desaparecido del espacio real. Que su existencia era tan incongruente como la de unos fantasmas lejanos. [En el liceo, en 1959] conocí a jóvenes que defendían el régimen de Vichy (también profesores) y fascistas activos, miembros de Nación Joven [Jeune Nation]. Era la época del regreso de De Gaulle, el comienzo de las maquinaciones de la extrema derecha en Argelia.[45]

Un profesor, militante en el 68, describe la polarización de los últimos años de la guerra:

Cuando llegué a Francia, el encuentro con los defensores de una Argelia francesa tuvo el efecto de empujarme de manera instantánea al otro bando.[46]

Dominique Lecourt evoca la proximidad de la guerra y sus efectos politizadores:

Mucho tiempo después del desastre de 1958 y del ruido de sables que acompañó el regreso del general De Gaulle, la inminencia de un "golpe" fascista nos mantenía alerta. Y los atentados de los OAS, en aquellas noches azules, como los combates casi diarios en la calle Saint-Jacques, movilizaron a los más pacifistas entre nosotros.[47]

Para otro militante del 68 la única solución era una respuesta violenta y directa a la amenaza del fascismo:

Pero yo era antifascista. Era mi forma de socializar. Otros blandían la dialéctica; yo blandía la porra.[48]

A un lado de los dos extremos estaba el "arquetipo" masculino resultante de combinar toda una gama de figuras paramilitares: CRS, gendarmes, legionarios y otras fuerzas de elite dentro del ejército, y sobre todo, paracaidistas. Mientras que otros regimientos estaban dispersos por todo el ejército, los paracaidistas constituían un bloque interno o secta especializada, con su propio uniforme, rituales, contraseñas, lenguaje hermético, canciones (con frecuencia adaptaciones de canciones de las SS alemanas)[49] y esprit de corps: en suma, un ejército dentro del ejército. Encarnado por coroneles como Bigeard y Massu, el aura sombría y romántica del paracaidista se difundió entre en el público francés gracias a las fotos que publicaban Paris-Match y France-Soir. La figura mítica del guerrero –mirada distante y fría como el acero, uniforme de camuflaje, gafas de sol, rostro bronceado y un modo de andar característico– tiene quizá su mejor representación en la escena de La batalla de Argel de Pontecorvo, cuando el recién llegado coronel Matthieu (inspirado

en Jacques Massu) camina con paso firme por la calle principal de Argel: "[Al paracaidista] no le gustan los discursos, debates y asambleas. Su vocación es ponerlo todo en orden. Frente a los discursos, debates y asambleas, opone su cuerpo y sus armas..."[50]

Los aspectos visuales distintivos del paracaidista se prestarían a una serie de tópicos y caricaturas que proliferaron desde la guerra argelina hasta principios de los setenta. La figura del paracaidista, tanto como la de De Gaulle, fue un recurso habitual de las viñetas políticas de la época. Siné, por ejemplo, que firmó junto a otras 120 figuras públicas francesas el Manifiesto de los 121 de septiembre de 1960, juzgaba "respetable y justificado el rechazo a tomar las armas contra el pueblo argelino"[51] y desempeñó un papel importante con sus ilustraciones en periódicos efímeros como Action y L'Enragé que surgieron durante Mayo del 68. Sus primeras viñetas políticas, realizadas para L'Express en 1958, fueron una serie de paracaidistas.

Pero a principios de los sesenta surgió, contra lo que la izquierda ya denominaba la guardia pretoriana fascista, una respuesta marcadamente militar, como la que describe aquí Pierre Goldman:

Me sorprende que la izquierda organizada sea tan pasiva con respecto a los OAS y que la lucha eficaz la estén realizando en su mayor parte unidades especializadas del gobierno. Siento un odio feroz y judío por la policía pogromista de las ratonnades de octubre de 1961. No entiendo por qué no se ha vengado a los asesinados en Charonne.[52]

La trayectoria política de Goldman no fue, desde luego, única; otro militante describe las fases de un itinerario compartido:

Antes de Mayo, mis actividades eran principalmente de tipo antifascista... No sabía nada de la estructura de clases de Francia. No tenía ni idea sobre la explotación que sufrían los obreros... Era

bastante común en aquella época entrar primero en el frente anticolonialista y después en el antiimperialista...[53]

Goldman y el estudiante Michel Recanati se encontraban entre los militantes responsables de organizar y coordinar los servicios de orden: pequeños grupos especializados en el combate físico en las calles con la policía o los grupos de extrema derecha como Occident, Ordre Nouveau o Jeune Nation, cuyos líderes de mediados de los sesenta eran en muchos casos antiguos legionarios o paracaidistas. Los servicios de orden recurrieron al antifascismo como instrumento elemental de movilización para lograr una capacidad ofensiva en la calle y una acción colectiva directa y constante. Las actividades de los services d'ordre y sus técnicas de guerrilla urbana, a veces espectaculares, comenzaron antes de Mayo-Junio de 1968 y no verían sus últimos capítulos hasta la batalla del 21 de junio de 1973 en las calles de París. Aquel día, la movilización contra el grupo de extrema derecha Occident, al que la policía había permitido dar un mitin en el edificio de la Mutualité, dejó a ochenta miembros de los servicios de orden seriamente heridos y llevó al Gobierno a ilegalizar al día siguiente el grupo militante que había organizado la manifestación, la Ligue Communiste. Esta organización, que había surgido de las cenizas de la Jeunesse Communiste Révolutionnarie, ilegalizada en junio de 1968, tenía como lema en aquella época: "Arma a las masas con el deseo de armarse".

La duración de los services d'ordre, así como la naturaleza inflexiblemente antiparlamentaria de sus actividades y planteamientos, sirve para establecer una marca con la que definir el periodo de lo que llamo cultura del 68. En efecto, su existencia coincide en el tiempo con una forma enteramente nueva de lucha política en la que –como habían descubierto los estudiantes japoneses, los Zengakuren, antes que los franceses– "la policía no es necesariamente más fuerte": el uniforme ya no es mágico y el policía no es invulnerable. Las espectaculares acciones militares de lo que se llamó el núcleo duro no entraban en la categoría de violencia espontánea e incontrolada. Al contrario, constituían la primera parte de una acción táctica específica conocida como

“intensificación-provocación”. En la intensificación-provocación se busca una secuencia de acciones en las que a una interacción violenta con los policías o grupos fascistas por parte del “núcleo duro” le sigue inmediatamente una gran manifestación legal. Con la primera acción se pretendía provocar a las autoridades y atraer su atención, mientras que con la segunda se politizaba a grupos mayores de gente implicándoles en la acción.

La respuesta casi militar de Goldman es una versión extrema de un despertar político muy extendido como fruto de la guerra de Argelia y sus repercusiones en Francia. A un nivel más general, el fin de la guerra produjo el nacimiento de una nueva forma de pensamiento y subjetividad política en Francia, que se concretaron en las grandes rupturas políticas, filosóficas e intelectuales de finales de los sesenta.[54] Argelia provocó una fractura en el seno de la sociedad francesa, en su identidad, al crear una brecha entre el discurso “humanista” oficial de esa sociedad por una parte y la actuación francesa en Argelia y, ocasionalmente, en Francia por otra. “A través del enfrentamiento contra la guerra, en las manifestaciones, el rechazo al alistamiento, la organización de grupos secretos, la ayuda a los argelinos y los debates sobre la revolución, una minoría de estudiantes tomó conciencia de qué era aquello a lo que se oponían en su propia sociedad... Argelia les dio la ocasión”, escribía Cornelius Castoriadis en 1963; “fue el catalizador para una oposición que buscaba su identidad y cada vez era más consciente de sí misma”.[55] Es precisamente en el contexto de Argelia cuando la izquierda oficial –el Partido Comunista– se convierte por primera vez en “la izquierda respetuosa”, lo que Sartre define como “una izquierda que respeta los valores de la derecha pese a ser consciente de no compartirlos”[56], y por ello en una forma política que había que denunciar. Muy representativos de la actitud del Partido Comunista Francés hacia las luchas de liberación argelina son los comentarios de Waldeck Rochet, secretario general del Partido durante 1968, ante la Asamblea Nacional el 5 de junio de 1956, asumiendo una posición que defendía abiertamente la continuidad de la presencia francesa en Argelia y el norte de África:

Como comunistas somos decididos defensores de la negociación,

porque no queremos que nuestra juventud muera en el norte de África por los intereses de una minoría de explotadores y, además, porque estamos seguros de que el único camino que nos permita salvar la presencia francesa en Argelia y el norte de África es intentar la negociación con representantes cualificados del pueblo argelino con la intención de establecer unos vínculos que sean libremente aceptados y estén en consonancia con los intereses de los pueblos francés y argelino, incluyendo, por supuesto, la inmensa mayoría de argelinos de origen francés.[57]

En esa perspectiva que surgió como oposición a la actitud de "esperar a ver qué pasa" del PCF, desde esa visión que consideraba que el PCF defendía la asimilación y se convertía en guardián de los intereses de la nación francesa como una entidad que existía por encima de las clases, nace la izquierda radical, acompañada de una nueva actitud hacia el comunismo oficial. "La guerra de Argelia", escribe Marie-Noëlle Thibault, "abrió los ojos a toda una generación y fue en gran medida responsable de su formación. El profundo horror que sentíamos por las atrocidades de la guerra colonial nos llevó a una sencilla conclusión: las democracias también son estados imperialistas. La característica más importante... [era que] la acción política, incluido el apoyo a las luchas de liberación nacional, se concebía como un movimiento de masas".[58] Para otro intelectual, la guerra produjo una ruptura de la identificación con el Estado: "La forma lamentable en que acabó la guerra de Argelia, el estallido de odio que era la OAS y lo que revelaba sobre nuestra sociedad, todo aquello no contribuía a reconciliarnos con nuestro país".[59] Cuando nos fijamos en relatos personales de esta toma de conciencia política, muchos individuos destacan el papel que desempeñó la policía:

Varios estudiantes de bachillerato fuimos a nuestras primeras reuniones contra la "guerra sucia" de Argelia. Nuestras primeras manifestaciones fueron las mismas en las que la policía de Papon llenó de sangre las calles de París. En otras palabras, sabíamos que la política podía afectar y trastocar la vida cotidiana.[60]

En 1968 ya estaba politizado por la guerra de Argelia. En 1962, al acabarse la guerra, tenía doce años. Apenas me daba cuenta de que había una guerra, era demasiado pequeño. Pero en el 61 había muchas manifestaciones en mi barrio contra los OAS y amenazas de bomba. Así fue como me sensibilicé sobre los problemas políticos. Desde ese momento tomé una decisión: estaba bastante claro que yo no iba a estar en el lado de la derecha, la policía y los OAS.[61]

La Francia argelina

Quizá la mejor evocación de los incidentes que conforman esas trayectorias políticas de principios de los sesenta, desde un punto de vista individual y colectivo, se encuentra en una novela de detectives de 1986, Bastille Tango, de Jean-François Vilar. En el 68, Vilar era militante trotskista y trabajaba de periodista para Rouge, el periódico publicado por la Ligue Communiste Révolutionnaire (LCR). En Bastille Tango todas las "pistas" tienen alguna relación con la forma en que las huellas de violencia política se inscriben en la ciudad física y al mismo tiempo se olvidan por la corrosión que produce en la memoria la violencia de la desenfrenada renovación urbana. Al responder la pregunta de un amigo, el narrador de Vilar –un fotógrafo que había participado en el 68– revive un pasado marcado por los crímenes políticos que han dejado sus huellas en la fisonomía de la ciudad, recreando toda una poética de la memoria política:

–¿En qué momento tuviste por primera vez... (buscó las palabras exactas)... conciencia... política?

No lo esperaba, pero era una buena pregunta. ¿Desde cuándo? ¿El final de la guerra de Argelia? ¿Charonne? Sí, Charonne fue una fecha importante. Mi primera manifestación. El lugar de encuentro fue el cine Lux. Mi padre me cogía de la mano. Él nunca iba a manifestaciones. Pero en aquella ocasión decía que había que ir. Le pedí que me llevara y accedió, en un tono bastante serio. Estábamos

lejos de la estación de metro cuando comenzó la carga. Muy lejos. Pero aun así nos tuvimos que refugiar en la puerta de un garaje en la calle Montreuil para protegernos cuando dieron rienda suelta a los policías... ¿Cuándo me metí en política por primera vez? En la misma época había disturbios en los bulevares. Un amigo del colegio que vivía cerca me había hablado de los cuerpos ahogados, los argelinos que encontraron flotando en el canal de Saint-Martin... Eran muertos de los que no hablaban los periódicos, de los que se suponía que no sabíamos nada.[62]

La descripción de Vilar tiene el mérito de que no sólo destaca las dos intervenciones más brutales de la policía bajo la dirección del prefecto Maurice Papon a principios de los sesenta, sino que organiza su representación en un palimpsesto que ahora nos es familiar. Las reflexiones de su personaje dramatizan la superposición de los acontecimientos de una historia común en el orden que adoptan los hechos al regresar a la memoria del protagonista. El primer acontecimiento tiene un nombre, Charonne, el nombre de una estación de metro; se trata de la primera manifestación política del niño francés, y un incidente, en la vida real, en el que murieron nueve personas aplastadas por una carga policial el 8 de febrero de 1962. Charonne fue un acontecimiento "francés", una manifestación multitudinaria de parisinos organizada por los partidos de izquierda y los sindicatos contra un ataque especialmente truculento de los OAS en el que un atentado con bomba contra el apartamento de André Malraux no alcanzó su objetivo y dejó ciega a la hija del portero del piso de Malraux. Mientras los manifestantes que habían acudido a protestar contra los OAS se dispersaban, la policía cargó y la gente que se amontonó ante las puertas cerradas de la estación de metro fue aplastada y golpeada hasta la muerte por los policías, que utilizaron –como siete años después utilizarían contra ellos los manifestantes– el enrejado metálico que rodea a los árboles de las calles de París. En la narración de Vilar, "Charonne", casi una memoria cinematográfica, queda cerca de la superficie en la memoria consciente del personaje; es su primera respuesta a la pregunta de cuándo comenzó su concienciación política. El niño de la novela no llegó a ver el horror de Charonne, era demasiado pequeño o estaba

demasiado lejos. Pero las circunstancias se han registrado en su cuerpo, el aplastamiento de la multitud, la visión de la policía, la preocupación en la voz del padre, la presión de la mano del padre mientras huyen de la policía. El narrador no ve estos horrores, que sin embargo están representados en la historia: en febrero de 1962 hubo un recuento e identificación de los muertos, entre ellos un muchacho de dieciséis años. Charonne, la estación de metro, da nombre al acontecimiento, un espacio y un acontecimiento que "tuvieron lugar", cuyos horrores se hicieron públicos. Algo ocurrió. Una multitud de más de 500.000 personas salió a la calle a llorar a los muertos de Charonne cinco días después. Fue el primer episodio de una serie de funerales rituales de izquierdas en las calles de París, que llegaría a su fin con el funeral de Jean-Paul Sartre en 1980 y que contaría entre sus protagonistas al estudiante Gilles Tautin en 1968, Pierre Overney en 1972 y Pierre Goldman en 1979.[63]

Pero Charonne esconde un segundo acontecimiento para el que el personaje de Vilar no tiene nombre y que sólo puede evocar mediante una imagen fantasmal: cuerpos ahogados de argelinos flotando en el Sena. En la mayoría de relatos no ficticios, este acontecimiento se designa con una fecha, "17 de octubre de 1961". A diferencia de Charonne, cuyo nombre denota un lugar definido –la estación de metro donde se encontraban los cuerpos, aplastados y amontonados–, lo sucedido el 17 de octubre de 1961 fue quizá demasiado grande para designarse con el nombre de un lugar, pues su ubicación fue todo París y se movilizó a todas las fuerzas policiales de la ciudad. El personaje de Vilar no experimenta el segundo acontecimiento directamente como en el caso de Charonne, sino que se entera por un amigo (¿pero qué le contó exactamente?, ¿qué ocurrió?, ¿por qué había cuerpos en el Sena?). Los contornos del acontecimiento permanecen imprecisos para los muchachos, son material de relatos: sólo subsiste la visión de unos cadáveres sin nombre de argelinos ahogados, flotando en el Sena, cuya existencia, apenas mencionada, es objeto de censura inmediata para que desaparezca de la percepción; "muertos de los que no hablaban los periódicos, de los que se suponía que no sabíamos nada"; muertos cuyo número exacto sigue sin saberse hasta el día de hoy.

El 17 de octubre de 1961 tuvo lugar la primera manifestación

masiva de los sesenta, organizada por el FLN para protestar por un reciente toque de queda del prefecto de la policía que prohibía a los argelinos de la región de París salir a la calle después de las 8:30 de la tarde. De cara a la manifestación la policía, junto con los CRS y el cuerpo móvil de gendarmes, preparó sus bidules, una versión más larga que la porra normal, con mayor alcance y potencia, capaz de abrir el cráneo de un solo golpe si se sabe usar. Además la policía quedaba prácticamente exonerada de antemano de cualquier "exceso policial" que se produjera; en las semanas anteriores Papon visita las comisarías de la capital difundiendo los siguientes mensajes: "Resolved los problemas con los argelinos como creáis conveniente. Pase lo que pase, estáis cubiertos";[64] "Por cada golpe, devolvedles diez".[65] Para vencer los escrúpulos de ciertos miembros menos decididos entre sus fuerzas, añadía: "No hace falta complicarse. Aunque los argelinos no estén armados, tenéis que pensar siempre en ellos como si fueran armados".[66]

Los argelinos –entre treinta y cuarenta mil hombres, mujeres y niños– van, en efecto, desarmados y la manifestación es pacífica. Muchos de los argelinos llevan sus mejores ropas de domingo, con la intención de impresionar a los franceses y a la comunidad internacional con su actitud no violenta. Sin embargo, la policía abre fuego de manera casi inmediata. Los enfrentamientos ocurren de forma simultánea en todas las partes de la ciudad donde se concentran los argelinos. "Grupos de choque" de la policía cargan contra la multitud en las principales avenidas y bulevares, mientras otros policías esperan en las calles secundarias, bloqueando cualquier vía de escape y dividiendo a la multitud en grupos pequeños de dos o tres individuos, hombres y mujeres, que son acorralados por la policía y golpeados sistemáticamente. Junto al Sena, la policía recoge cuerpos de argelinos inconscientes o muertos y los arroja al río. Un documento publicado tras la masacre por un grupo de policías progresistas describe lo que ocurrió en una parte de la ciudad:

A un extremo del puente de Neuilly, la policía, al otro, los antidisturbios, y comenzaron a moverse hacia el centro. A todos los argelinos cazados en esta enorme trampa los apaleaban y arrojaban

de forma sistemática al Sena. Al menos cien personas sufrieron este tratamiento. Cada día aparecían cuerpos en el río con señales de golpes y estrangulamiento.[67]

A algunos de los hombres y mujeres los transportaron a la prefectura de policía. Pierre Vidal-Naquet lo relata así: “Si doy crédito al testimonio de un policía, recogido por Paul Thibaud justo después de los hechos y que he tenido ocasión de recordar a menudo desde entonces, Papon ordenó que apalearan a decenas de argelinos hasta la muerte en el patio de la prefectura de policía”.[68] A otros seis mil los llevaron a varios estadios deportivos reservados por la policía para este fin. En todos estos lugares, los detenidos morían por las heridas que ya habían recibido o por nuevos golpes infligidos por “comités policiales de bienvenida” que hacían pasillos a la entrada de los estadios.

La noche del 17 de octubre la policía publicó un comunicado que informaba de que los argelinos habían disparado a la policía, que entonces se vio obligada a devolver los disparos. El recuento oficial de la policía, en principio dos muertos, se revisó la mañana siguiente en la oficina de Papon para situarlo en tres. El silencio informativo, casi absoluto, que rodeó a los hechos hace que sea muy difícil calcular el número exacto de argelinos –ningún policía resultó herido– que perdió la vida. Los cálculos más fiables estiman unos doscientos.[69]

El novelista afroamericano William Gardner Smith sitúa la cifra en “más de doscientos” en su novela de 1963 The Stone Face. La novela de Smith, escrita por un extranjero que vivía en Francia y publicada en Estados Unidos (en Francia no era posible), es una señal del éxito logrado por el apagón informativo en torno al 17 de octubre, pues se trata de una de las escasas representaciones de los hechos que hubo hasta principios de los noventa, es decir, hasta el momento en que una generación de jóvenes Beurs, como se llaman a sí mismos los hijos de los inmigrantes norteafricanos, alcanza una edad en la que comienza a exigir información sobre el destino de sus padres. Los historiadores profesionales y académicos se han quedado muy rezagados en comparación con los aficionados en el intento de esclarecer lo que ocurrió el 17 de octubre; periodistas de

investigación, militantes y escritores de ficción como Smith o el conocido autor de novelas de detectives Didier Daeninckx, mantuvieron vivas las huellas de los hechos durante aquellos treinta años, un periodo en el que el 17 de octubre permaneció en un "agujero negro" de la memoria.[70] Durante la investigación de otro crimen, el detective de la novela de Daeninckx, Asesinatos archivados, elabora, gracias a documentos de archivo –clasificados y desclasificados–, imágenes de vídeo y entrevistas, una versión de lo que ocurrió aquella noche. Lo que descubre sobre el 17 de octubre arroja luz sobre otros crímenes anteriores del Gobierno. El detective –policía– se va abriendo camino a través del laberinto burocrático, utilizando con astucia sus conocimientos de los sistemas policiales de vigilancia y gestión de la información. En efecto, los archivos de la prefectura desde los que el Estado controla y disemina la información son de una lógica tan extensa que se guardan los registros de las solicitudes de consulta de documentos y de qué ciudadanos lo han solicitado. La consulta de estos registros permite al detective explicar la forma en que el Estado y la policía controlan lo que el público puede percibir o concebir, y al mismo tiempo le da la clave para solucionar el enigma.

La novela de Daeninckx refleja los esfuerzos que se han hecho recientemente en Francia por acabar con el silencio en torno al 17 de octubre. A pesar del reconocimiento público de la masacre que se produjo durante el juicio a Papon de 1998 (por los crímenes cometidos durante el régimen de Vichy) y de los recientes esfuerzos, a veces heroicos, de algunos archivistas por hacer pública la información, los hechos siguen envueltos en misterio. La persistente obstinación burocrática limita el acceso a los documentos que aún existen –excepto para unos pocos historiadores que gozan del permiso del Estado–, un problema agravado por los "extravíos" no explicados de documentos cruciales en los archivos de la prefectura de policía.[71]

Si la novela de Daeninckx se concentra en exponer la lógica represiva del Estado y su policía, The Stone Face, de Smith, llega al mismo problema desde un ángulo distinto, el de un pintor afroamericano en el París de principios de los sesenta que abandona su universo al verse atraído hacia una identificación imposible con la lucha de los argelinos. La historia de Smith es la de un despertar

político, la de una nueva subjetividad que toma forma a través de la contaminación cultural. El protagonista, Simeon, inicialmente entusiasmado con su feliz huída de los prejuicios contra los negros de Estados Unidos ("lejos de aquella presión"), se mueve en el mundo de la elite de intelectuales norteamericanos exiliados en París que han sido acogidos con los brazos abiertos por los franceses. Apenas es consciente de las hostilidades franco-árabes que le rodean: "Pasó junto a una negra que caminaba con gracia junto a un francés. Los titulares de los periódicos anunciaban: 'Revuelta musulmana en Argel. Cincuenta muertos'".[72] La toma de conciencia del protagonista se desencadena al encontrarse con la paradigmática escena de un policía dando una paliza a un árabe:

En la esquina vieron a un policía pegando a un hombre. Aunque ya estaba en el suelo, el policía seguía golpeándole con una larga porra blanca. El hombre intentaba protegerse la cabeza con las manos, gritando en un idioma que Simeon no entendía.[73]

La violenta escena de apaleamiento desata un flashback en Simeon, que revive la paliza que él mismo sufrió a manos de la policía de Filadelfia. La situación de Estados Unidos queda ahora a años luz en el tiempo y el espacio, en una Francia en la que la policía le llama de "usted" y le permiten entrar en los clubes y restaurantes más selectos, tratándole, desde la perspectiva de los argelinos con los que comienza a entablar amistad, como a un blanco. Pero su progresiva identificación con los argelinos no se basa sólo en una experiencia compartida de racismo y violencia, o en la forma en que siente de nuevo en sus carnes –a través del recuerdo de los métodos de la policía estadounidense– los golpes de la escena de violencia contra un argelino. Tampoco se puede atribuir la solidaridad a una especie de panafricanismo fácil. La identificación con los argelinos supone para Simeon, en primer lugar, una ruptura con su propio medio y sus valores. Significa en primer término una brecha en la identificación con su propio grupo social, los negros estadounidenses residentes en Francia. Simeon comienza a darse cuenta de que dicho grupo de exiliados vive en una nube, tan ajenos a esa forma de racismo francés que no se dirige contra ellos como

horrorizados por la idea de tener que participar en los primeros movimientos de defensa de los derechos civiles en Estados Unidos. Simeon se va alejando cada vez más del café de la calle Tournon, donde se reúnen los escritores negros, para encaminarse hacia el distrito árabe, la Goutte d'Or, introduciéndose tanto como puede en una forma de vida que le permite conocer un París completamente distinto. El 17 de octubre le detienen al atacar a un policía. Simeon, único estadounidense trasladado con el resto de detenidos al estadio, es acogido por algunos de los árabes –no todos– como "hermano", pero queda rápidamente en libertad gracias a la lógica policial, que considera la presencia de un estadounidense negro en compañía de argelinos como algo anómalo, un error de categoría. En las semanas posteriores a la insurrección, es incapaz de localizar a sus amigos árabes. En la novela queda claro que el origen de la nueva subjetividad política de Simeon está en la des identificación con sus propios compatriotas negros, mediante los desplazamientos físicos que realiza al aventurarse fuera del lugar social que le corresponde para frecuentar los espacios de los insurgentes argelinos. Le motiva menos un sentido del deber hacia los oprimidos que el deseo de establecer contacto con otro mundo, que encarnan los argelinos en su lucha con los franceses. Es ese desplazamiento el que le permite ver lo que los otros exiliados negros, encerrados en su pequeño grupo, no pueden ver: que está pasando algo. Asimismo, la decisión de Simeon de volver a casa al final de la novela, de tomar partido en las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, debe leerse en ese mismo contexto de fisura abierta en la identidad social que tiene lugar cuando el protagonista se separa de la identidad de su propio grupo. La subjetividad política, sugiere la novela, se forma a través del Otro. En este sentido, The Stone Face forma parte sin duda de la prehistoria de Mayo, pues Smith relata la construcción y experiencia de una subjetividad política concreta, formada en parte por la destrucción de unas determinaciones sociales establecidas por la lógica de la policía, que poco a poco va haciéndose más evidente; una experiencia, una formación, una subjetividad que compartirían muchos de los que participaron en Mayo del 68.

Mientras que la carga policial que acabó con nueve muertos por aplastamiento en la estación de metro de Charonne quedó grabada en la memoria pública francesa, no ocurrió lo mismo con la masacre

policial del 17 de octubre de 1961. Durante Mayo del 68, Charonne regresó con frecuencia en forma de punto de referencia o leitmotiv, utilizado en eslóganes, pintadas y carteles: “Nouveau Charonne à Paris” [“Nuevo Charonne en París”] o “CRS: Assassin de Charonne” [“CRS: Asesinos de Charonne”]. Un artículo de Combat del 7 de mayo de 1968 advierte sobre la “infecta sombra de los policías... Pronto veréis cómo preparan otro Charonne”. Un panfleto anónimo distribuido en el bulevar Saint Michel el 21 de mayo rezaba: “Las atrocidades de la noche del 10 y 11 de mayo no son sólo los actos de un Fouchet, un Grimaud o un Peyrefitte, sino que son fruto de un régimen totalitario y represivo, ilustrado por Charonne”[74]. François Truffaut señala una escalada en el nivel de violencia al introducir la palabra “Charonne”: “A la policía normal le habían sustituido los CRS, e hicieron su aparición las largas porras antidisturbios, las porras de Charonne”.[75]

Hoy, “Charonne” sirve como metonimia para la violencia relacionada con los argelinos de principios de los sesenta, es lo que primero viene a la memoria cuando se recuerda esa época: “¿La violencia? Ah, sí, Charonne”. Un ejemplo de esta metonimia se encuentra en un telediario francés que hablaba sobre este periodo reciente de la historia francesa. En octubre de 1990, Maurice Papon escapó brevemente a Suiza para no tener que ir a la cárcel tras ser condenado por crímenes contra la humanidad durante el régimen de Vichy. Al informar sobre su huida, el presentador del telediario de Antenne 2 hizo una referencia de pasada a la responsabilidad de Papon, como prefecto de la policía en París, en la violencia relacionada con la guerra de Argelia a principios de los sesenta. (De hecho, el resurgimiento del interés por el periodo argelino se debió sólo al juicio de Papon en el verano de 1998, lo que provocó que se pidiera la apertura de los archivos policiales del 17 de octubre). Pero las malas pasadas de la memoria hicieron que el presentador cometiera un curioso error: utilizó el nombre “Charonne” para describir el 17 de octubre de 1961, refundiendo los dos acontecimientos en un sólo ejemplo de violencia policial, dando prioridad una vez más a los nueve franceses muertos en detrimento de los argelinos sin contar. Como muchos franceses tienen hoy en día una idea de lo que ocurrió en Charonne, sin saber necesariamente la fecha, la confusión servía para recordar las nueve víctimas de Charonne, mientras que los argelinos muertos quedaban

una vez más en segundo plano, condenados al olvido.

Maurice Papon no era prefecto de la policía en Mayo del 68, se lo perdió por poco más de un año. En enero de 1967, Papon dejó su puesto y no volvería a la escena pública francesa hasta mediados de los setenta, cuando fue nombrado ministro de Presupuestos bajo la presidencia de Giscard d'Estaing. Pese a haber dejado la prefectura en 1967, Papon no fue un mero espectador cuando se produjo la insurrección el año siguiente. Al parecer la embajada que De Gaulle quería darle no estaba aún disponible tras dejar su cargo en la policía, por lo que la larga y variopinta carrera de Papon en la burocracia francesa le llevó al oeste de Francia, donde fue presidente de la fábrica de Sud Aviation. Cuatro meses más tarde, el 14 de mayo de 1968, fue esa misma central, Sud Aviation –en parte, en respuesta al estilo de dirección de Papon–, la primera de las fábricas francesas en ir a la huelga (¡con secuestro del patrón incluido!), ofreciendo un ejemplo que se extendió rápidamente a Renault, al resto del sector industrial del oeste de Francia y a todo el país. La huelga general de mediados de mayo comenzó diez años después del 13 de mayo de 1958, el día en que un golpe de estado había devuelto a De Gaulle al poder.

En París, el sucesor de Papon en la prefectura de policía, Maurice Grimaud, se benefició de la imagen de su predecesor. Por contraste con Papon, se tiene la impresión –gracias a una interpretación que va ganando terreno con el tiempo– de que Grimaud era "liberal" y antirracista. Hoy en día se le elogia, e incluso se le mitifica, por minimizar el número de muertes en el 68, o por no permitir, por ejemplo, que sus hombres dispararan contra la multitud. Pero los policías que estaban bajo su mando, a los que se dio rienda suelta para que actuaran contra los estudiantes y obreros en el 68, eran los que había formado Papon durante la crisis argelina. Las fuerzas policiales que asentaron De Gaulle y Papon durante los años del conflicto de Argelia estaban listas para entrar en acción en el 68.

¿Quién integraba la policía al acabar la guerra de independencia de Argelia? La cuestión, así planteada, no tiene respuesta, pues presupone una división laboral, una definición del trabajo, que se había difuminado en gran parte como resultado de las

contradicciones y confusiones que generó la guerra. Es preciso señalar que la "guerra" no era entonces una guerra que se luchaba en una tierra distante, sino una "operación policial", como entonces se le llamaba. Y con Papon al mando, numerosos militares engrosaron las filas de la policía parisina, introduciendo así sus métodos de funcionamiento. "En el seno de ese ejército de funcionarios que aterrorizaron París desde los primeros días de Mayo del 68 se encontraban muchos que no habían ajustado cuentas aún con los fellagha ",[76] los combatientes clandestinos de Túnez o Argelia durante las luchas de estos países para independizarse de Francia. La policía, como señaló Balzac, es como los jesuitas, tiene buena memoria.

Hasta septiembre de 1999 no se votó en la Asamblea Nacional francesa que se empleara oficialmente el término "guerra" para el enfrentamiento armado de Argelia, que había acabado treinta y siete años atrás; hasta entonces se utilizaban diversos eufemismos: "la guerra sin nombre", "la crisis", "el esfuerzo de pacificación", "los acontecimientos", "las operaciones de mantenimiento del orden", o, con mayor pertinencia, "una operación policial".[77] Esta última expresión subraya la forma en que Argelia, para los franceses, representaba mucho más que una colonia distante. Argelia quedaba, al fin y al cabo, muy cerca, era un lugar en el que un número considerable de franceses había vivido durante mucho tiempo y estaba completamente integrada en la estructura nacional. Desde 1848, era un departamento más bajo la dirección de ministerio del Interior. Según la lógica de la época, Francia no podía entrar en guerra consigo misma y lo que ocurriera en Argelia no podía ser una guerra civil, ni siquiera una guerra como tal. Se entendía más bien como un asunto nacional, interno, una serie prolongada pero limitada de escaramuzas competencia de "la policía".

Una novela de detectives de 1987, Mon Colonel, de Francis Zamponi, narra el dilema de un militar francés de carrera que se enfrenta con esta confusión en la definición de su trabajo. (El mismo Zamponi era miembro del Movimiento 22 de Marzo en Nanterre durante el 68; después trabajó de periodista para Lyon-Libé). En la novela se retrata a un coronel francés de Constantina, la mayor, y también las más pobre, región del este de Argelia, y su

creciente malestar al ver que su trabajo de soldado (caracterizado por la función de combatir) se transforma en una labor policial (recogida de información y creación de fichas). El hecho de que la forma de realizar su trabajo sea invariablemente a través de la tortura no preocupa demasiado al coronel; no es aprensivo y tampoco se opone moralmente a estos procedimientos. Por ello, insiste en presentar toda la documentación sobre las truculentas prácticas de los interrogatorios a los diversos funcionarios del Estado y el ejército que llegan de Francia para supervisar las operaciones; estos funcionarios, resueltos a limpiar la cara de la guerra a su regreso a Francia, se apresuran a enterrar rápidamente los informes y tratan de acallar al coronel. La crisis del coronel se produce en el contexto de lo que para él es una definición rigurosa y jerárquica, pese a su carácter frustrante, de su oficio. No se le presenta como un racista, pues para él los argelinos no son más que otros soldados, los enemigos. El coronel sufre claustrofobia al ver que sus hazañas en combate se reducen ahora a una serie de operaciones siniestras y al mismo tiempo propias de un trabajo de secretario: la obtención de información por la fuerza –exigida y al mismo tiempo "negada" oficialmente por sus jefes en Francia–, mediante la tortura de "sospechosos" –no necesariamente soldados– y la labor burocrática de crear archivos personales sobre los argelinos del pueblo. La novela de Zamponi desplaza la cuestión moral de la tortura hacia otro registro. La cuestión, para el coronel, no es si se trata de un guerrero o un torturador, sino más bien si su labor es la de un guerrero o un archivista.

La situación de la novela de Zamponi es una respuesta desde el mundo de la ficción a las repercusiones reales de las directivas del Gobierno francés. La "Instruction 11" de 1955, por ejemplo, modifica la dirección que el Ejército francés debe seguir en la lucha con los rebeldes argelinos, pasando de la acción militar a la elaboración de informes: "La búsqueda de información debe ser el principal objetivo... Pese a no estar completamente adaptado a una lucha que es más propia de un policía que de un soldado, la misión del Ejército es realizar estas tareas".[78] El decreto de "Poderes especiales" de 1956, votado por el Gobierno socialista con el apoyo del Partido Comunista, suspendía la mayoría de libertades del individuo en Argelia, permitiendo que se tomaran "medidas excepcionales" para establecer el orden, proteger a las personas y la

propiedad, y salvaguardar el territorio. Daba al Ejército el poder policial y suponía en la práctica una normalización de la tortura, al legalizar la detención prolongada de "sospechosos" en lugares que se habían convertido en centros de tortura. Los oficiales franceses de la novela de Zamponi que llegan a inspeccionar las operaciones de Argelia tienen su equivalente en la vida real en la "Commission de sauvegarde des droits et libertés individuelles en Algérie" ["Comisión de salvaguarda de los derechos y libertades individuales en Argelia"], establecida por De Gaulle. Esta comisión, sin poder alguno, sirvió en última instancia para enmascarar la violencia de un ejército que había recibido de sus líderes la orden de ganar la batalla, como dijo de forma concisa el general Massu, "con cualquier medio".[79]

De igual modo que las funciones "internas" de la policía se filtran en las operaciones del ejército en Argelia, las actividades del ejército pasan a formar parte del orden del día de los policías en las grandes ciudades de la Francia metropolitana. Durante el curso de la guerra, la policía de París tiene que llevar a cabo operaciones regulares que tienen su equivalente en las "operaciones policiales" del ejército al otro lado del mar. Un buen ejemplo para comprender estas transformaciones sería el hecho de que durante la guerra había 400.000 inmigrantes argelinos que vivían y trabajaban en Francia; con los salarios que ganaban, notablemente más altos que los de sus compatriotas en Argelia, estaban de hecho financiando la guerra de liberación en su país natal.[80] En otras palabras, para los argelinos la guerra la financiaba en su mayor parte Francia, a través de los inmigrantes argelinos que vivían en la periferia de París. Para el FLN la dificultad estribaba no tanto en recolectar el dinero de los habitantes argelinos de los barrios pobres de los alrededores de París, sino en transportar el dinero por la ciudad (donde cualquier persona con aspecto de árabe que conduce un coche se convierte de inmediato en un sospechoso que hay que registrar) y sacarlo en último término del país. De esta forma, los servicios prestados al FLN por Henri Curiel, Francis Jeanson, Félix Guattari, el dibujante Siné y el resto de franceses que colaboraban en la red de apoyo a la causa argelina, los "portadores de maletas", consistían fundamentalmente en el transporte de dinero, y no tanto de armas, de un lado a otro de la ciudad y fuera de la frontera nacional. De ahí que estas actividades originaran una nueva serie de tareas y

responsabilidades de la policía metropolitana que se relacionaban con la guerra, puesto que eran ellos los encargados de bloquear el movimiento físico del dinero del FLN dentro de la ciudad, así como su salida al exterior.

Es quizá en la transferencia literal de plantilla de un lugar a otro donde se observa con mayor claridad el proceso de infiltración del Ejército francés en la policía. La misma carrera de Papon, que había unido sin fisuras las dos funciones de lo policial y lo militar y que abarca todo el periodo posterior a la guerra, proporciona el mejor ejemplo. Hagamos un poco de historia. En 1945, justo después de la liberación de Francia, en un momento en el que Papon era director adjunto de Argelia en el ministerio del Interior, la institución policial francesa experimentó un breve, aunque significativo, periodo de "progresismo". Se unieron al cuerpo, así como a la recién fundada policía nacional, antiguos miembros de la resistencia, y ese mismo año se fundó la CRS (Compagnie Républicaine de Securité) con el fin de cubrir las vacantes creadas por los siete mil oficiales que se licenciaron o fueron "purgados" por haber sido demasiado transigentes con Vichy. Dos años más tarde, cuando el ministro del Interior socialista Jules Moch envió a los CRS a reprimir una revuelta obrera en otoño, varias dotaciones de CRS, sobre todo las de Burdeos y Marsella, desobedecieron las órdenes y se negaron a ir. Estas dotaciones se disolvieron y comenzó una especie de "contradepuración" de todas las secciones de la policía con el fin de eliminar a los "simpatizantes de los comunistas". Esta purga la dirigió desde 1951 Jean Baylot, prefecto de París, con la asistencia del hombre que acababa de elegir como secretario general: Maurice Papon. Baylot se encargó de devolver sus puestos a los oficiales purgados tras la guerra y que habían sobrevivido hasta ese momento como una especie de servicio "paralelo" o en la sombra de la policía oficial. Durante esos años se habían encargado de vigilar a los sindicatos y al Partido Comunista, dedicándose, por lo tanto, al anticomunismo. Con Baylot, estas tropas se especializaron en la represión violenta de las manifestaciones. Baylot –que ocupó el cargo durante los años de la guerra francesa en Indochina– creó una atmósfera de odio policial indiscriminado contra los que "traicionaran" al Imperio –intelectuales, progresistas, comunistas, sindicalistas–, considerados todos "enemigos de la nación" manipulados por Moscú.

Cuando en 1954 Mendès France destituye a Baylot, mentor de Papon en cuestiones policiales, este último abandona también su cargo, reapareciendo al otro lado del mar con el papel de secretario general del protectorado de Marruecos, donde se le encargan las operaciones policiales relacionadas con detectar y detener nacionalistas marroquíes. En junio de 1956, Papon está otra vez en Argelia, ahora en guerra, y de nuevo se le entrega el mando de la policía. Se trataba de su tercer periodo en el norte de África entre la Liberación de Francia y el nombramiento de prefecto de la policía parisina en 1958.

Ya en París, Papon juzgó ineficaces las estructuras tradicionales de la policía para tratar la guerra subversiva; rápidamente decidió recuperar, bajo una nueva forma, parte de las estructuras ("Sections Administratives Spécialisées"), la plantilla y las técnicas ("acción psicológica") que había utilizado en las zonas rurales de Argelia. Con Papon, las filas de la policía parisina se fueron llenando de antiguos combatientes de Indochina, así como de oficiales y paracaidistas del ejército en Argelia. El fin de las guerras coloniales (Indochina y Argelia) y la reducción del ejército convencional por la creación de una "fuerza de choque" provocaron el traslado de numerosos suboficiales a posiciones análogas en la policía.[81] Para mejorar los violentos interrogatorios de argelinos en París, Papon creó además un cuerpo policial compuesto enteramente por " harkis " (argelinos que lucharon en el lado francés durante la guerra): una especie de cuerpo "paralelo" que trabajaba en colaboración con la policía para llevar a cabo redadas indiscriminadas en las barriadas argelinas con el fin de obtener información. Las fuerzas de apoyo integradas por tropas "indígenas" habían sido habituales en Argelia y otras colonias y ahora aparecían por primera vez en la metrópolis. Con Papon en el cargo la tortura se instaura en París.

Esta confusión o fusión de lo interno y lo internacional, de la policía y el ejército, tenía su origen, obviamente, en el desquiciamiento del colonialismo, especialmente intenso en el caso de la relación de Francia con Argelia a finales de los cincuenta y principios de los sesenta. ¿Se trata de una guerra o una acción policial? ¿Son los argelinos enemigos extranjeros (externos) o ciudadanos? ¿Es un viet o un hermano? ¿Son franceses los argelinos? La respuesta a la pregunta literal de la ciudadanía era, evidentemente, sí; los

argelinos, desde el 7 de marzo de 1944, con decreto de por medio, eran ciudadanos franceses, “con todos los derechos y deberes de los franceses no musulmanes”. Pero la confusión que no obstante reinaba en torno a todas estas cuestiones no es en ninguna parte más aparente que en el tenso lenguaje del documento que difundió el 5 de octubre de 1961 la prefectura de Papon. En este documento se establecía un toque de queda para los argelinos de París y alrededores que provocó la manifestación del 17 de octubre de 1961. El mensaje comienza así:

Con el fin de poner fin de inmediato a las actividades criminales de los terroristas argelinos, la Prefectura de Policía ha decidido introducir nuevas medidas. Con el objetivo de facilitar su ejecución, se aconseja a los trabajadores argelinos musulmanes [travailleurs musulmans algériens] que con carácter urgente se abstengan de caminar de noche por las calles de París y la periferia, más concretamente entre las 8:30 de la tarde y las 5:30 de la mañana.[82]

La elección de palabras es cuidadosa: “se aconseja” –no “se ordena”– a los argelinos que no salgan a las calles, pero se les aconseja “con carácter urgente” [conseillé de la façon la plus pressante]. ¿Qué condición tiene este consejo? Ciertamente, la policía interpretará y actuará ante este comunicado como si fuera un conjunto de órdenes y la existencia de un toque de queda tendrá el efecto añadido de que los empresarios serán más reacios a contratar o seguir dando trabajo a argelinos. Pero nada, en teoría, obliga a los argelinos a prestar atención a este “consejo” policial; más adelante, en el mismo documento, se utiliza una expresión similar: “se recomienda encarecidamente” [il est très vivement recommandé]. El periodo especificado, entre las 8:30 de la tarde y las 5:30 de la mañana, se ha fijado evidentemente con el deseo de dar a los trabajadores de la periferia el tiempo justo para desplazarse al trabajo y de vuelta a casa; posteriormente han de estar alejados de las calles, es decir en el lugar que les corresponde, y localizables en todo momento: en su puesto de trabajo o durmiendo en casa. El documento continúa así:

Los que, por motivos laborales, estén obligados a estar en la calles durante estas horas pueden solicitar al sector de asistencia técnica [secteur d'assistance technique] de su barrio o su distrito un permiso temporal, que se les otorgará una vez se verifique su situación. Además, se ha constatado que los atentados son, en su mayor parte, obra de grupos de tres o cuatro hombres. Por lo tanto, se aconseja encarecidamente a los musulmanes franceses [Français musulmans] que no se desplacen acompañados, puesto que los grupos pequeños corren el riesgo de parecer sospechosos a las rondas y patrullas de policías. Por último, la Prefectura de Policía ha decidido que los establecimientos de bebidas [débits de boisson] gestionados y frecuentados por musulmanes franceses de Argelia [Français musulmans d'Algérie] han de cerrar cada día a las 7:00 de la tarde.

Los "secteurs d'assistance techniques" o "SAT" eran una creación de Papon: centros en los que un inmigrante argelino tenía que presentarse para obtener los diversos papeles oficiales – pasaporte, visado para regresar a Argelia, permisos de trabajo– que necesitaban. Cualquier visita a un SAT significaba un amplio interrogatorio policial y la creación de una ficha. De esta forma con el toque de queda se lograba un objetivo secundario para la policía, ya que acudían a los SAT argelinos que quizá no hubieran sido atrapados por las redes hasta ese momento. Pero si sólo se trata de un consejo, ¿por qué han de pedir un documento especial para caminar en las horas prohibidas? Y, de nuevo, no "tienen" que solicitarlo, sino que lo "pueden solicitar". ¿Es el toque de queda obligatorio o no? De hecho, el único lugar donde los verbos pasan de manera inequívoca del consejo a la orden es en la última frase que obliga a ciertos bares y cafeterías a cerrar a las siete de la tarde, ya que la apertura y cierre de bares y cafés se encuentra entre las competencias de la prefectura de policía. La hora, las 7 de la tarde, vuelve a garantizar que ningún argelino pueda detenerse a beber algo después del trabajo y que los restaurantes estén cerrados para la única comida del día; no queda más actividad salvo trabajar y dormir, y eso si es posible dormir en las habitaciones donde viven

hacinados muchos de los inmigrantes, pues el uso de las camas se hace por turnos, de forma que los que no duermen hace hueco a los demás saliendo a la calle. Además, ¿qué establecimientos de bebidas tienen que cerrar? ¿Doce argelinos tomando un té convierten una cafetería en un lugar "frecuentado" por argelinos? ¿Y tres? Además, esta prohibición plantea un problema más importante del documento. ¿Basta con tres personas que beben té y parecen norteafricanos o árabes para que un establecimiento de bebidas sea "frecuentado por argelinos"? Y más importante aún, ¿a quién se le prohíbe exactamente salir a la calle? ¿A quién se está designando? ¿A los argelinos? Es de suponer que no, pues los pied-noirs o "argelinos franceses" también son, en esta época, argelinos. Pero aun pasando por alto este problema, queda otro de mayor trascendencia. ¿Se le puede imponer a un grupo de franceses la prohibición de desplazarse libremente? En teoría, los argelinos son franceses –"con todos los honores y deberes de la ciudadanía francesa"–, tan franceses como los corsos y los bretones. Y sin embargo los corsos y los bretones nunca son designados como tales en un documento oficial: son franceses a secas. Por eso la administración idea designaciones como "musulmanes franceses de Argelia". Pero hay otro problema que surge con la introducción de una categoría religiosa para diferenciar un grupo de franceses de otros "franceses". El ejército, en este momento de la historia, había creado un circunloquio en este contexto: FSNA, Français de souche nord-africaine ("francés de extracción norteafricana"). Lo que de ninguna manera puede evitarse con los circunloquios es que el único criterio que presenta la orden de Papon son las características raciales: las personas que parezcan argelinos deben alejarse de la calle de noche y evitar caminar en grupos de tres o cuatro. Pero esto, claro, creó otras confusiones ya que entre las personas que parecían argelinos había harkis trabajando para la policía francesa, por no mencionar a los marroquíes, tunecinos y otros árabes, e incluso judíos. En definitiva, la medida podía afectar a cualquiera que pareciera árabe.

En los días inmediatamente posteriores a la salvaje represión de la manifestación del 17 de octubre de 1961, el diario del Partido Comunista, L'Humanité, publicó varios artículos extensos sobre la violencia, tratando de informar sobre un acontecimiento del que otros periódicos – Le Monde, La Croix, France-Soir – no hablaban.

Pero L'Humanité no se atrevió a convocar una manifestación para protestar contra la masacre. Sólo dos grupos muy pequeños, el Comité Anticolonialiste y el Comité du Front Universitaire Antifasciste (FUA), tomaron las calles para protestar contra la acción policial. Se trataba de dos grupos estudiantiles que habían comenzado su andadura ese otoño, en un intento, por otra parte exitoso, de liberar las calles del Barrio Latino de comandos de OAS y grupos de extrema derecha como Jeune Nation y Occident. La relevancia de su protesta, no obstante, supera con mucho el peso numérico de sus miembros, pues en sus actividades podemos detectar la primera aparición de una corriente radical duradera dentro del mundo estudiantil. Me refiero aquí al primer ejemplo de intervención de estudiantes como fuerza política a nivel nacional y en defensa de una causa que no eran sus intereses estudiantiles. Aunque el mayor sindicato de estudiantes, la UNEF, había organizado una manifestación masiva contra la guerra en marzo de 1960, la protesta se centraba en la reducción de prórrogas al alistamiento militar, y aunque este posicionamiento mostraba claramente la percepción de la necesidad de aunar las luchas de los sindicatos estudiantiles con la oposición a la guerra de Argelia, la defensa de los intereses de los estudiantes seguía siendo el elemento movilizador para la manifestación; en este sentido, la UNEF seguía siendo "corporativista". El FUA, por su parte, tomó la iniciativa de la lucha de los estudiantes contra la guerra mediante intervenciones y "acciones directas" que dieron a sus miembros un contacto directo con los problemas generales de la sociedad francesa –y no sólo con los problemas de los estudiantes en tanto que tales–, iniciando así una crítica de los cimientos del régimen gaullista. La impresión era que la verdadera fuerza política se encontraba fuera del aparato oficial sindical de los estudiantes. A través de sus luchas contra la guerra de Argelia, la experiencia del FUA y su apoyo al FLN (el día de la proclamación de la independencia de Argelia miembros del FUA colgaron una bandera del FLN en la Sorbona), los estudiantes crearon sus propias tradiciones de lucha, forjadas al margen de los partidos y organismos existentes. Al formar sus propias organizaciones, comenzó a surgir un nuevo concepto de movimiento de masas: la acción política organizada en torno a un objetivo claro –en este caso, la guerra de Argelia–, con métodos físicos "duros" o directos, igual que los usados contra los grupos fascistas. La lucha contra la guerra podía y debía ser el punto de

partida, a su modo de ver, para la instauración de un nuevo combate revolucionario o, como mínimo, para el regreso de un movimiento obrero que pasara a la ofensiva en lugar de limitarse a una función defensiva.

Jacques Rancière, al escribir sobre la masacre policial de argelinos del 17 de octubre de 1961, propone un argumento similar. Para él, la operación tenía un carácter doble: borrar o purgar del espacio urbano cualquier manifestación por parte de los argelinos, junto con el intento de limpiar el recuerdo del acto de purgación en sí. Para los franceses, señala Rancière, la segunda de estas "depuraciones" era quizá más significativa que la primera. Así, el 17 de octubre no fue sólo la primera manifestación masiva de los sesenta, sino que constituyó un contacto inaugural, para muchos franceses, con los "encubrimientos": los apagones informativos que pretendían alejar los hechos de la luz pública, que trataban de prescribir lo que podía y no podía verse, lo que podía y no podía decirse. El intento de apagón informativo, quizá en mayor grado que los asesinatos en sí, dio ocasión a la primera experiencia de dislocación o quiebra en la identidad de muchas personas en su condición de franceses, de lo que significaba ser francés. Suponía el cese de la identificación con un Estado que había cometido aquel acto en nombre de los franceses y después había tratado de ocultarlo. Es lo que Rancière tiene en mente cuando asocia en primer lugar la "subjetivación" política –como él la llama, es decir, la manifestación de una subjetividad política– a una experiencia de desidentificación o desclasificación, y no a una experiencia de comunidad compartida. Efectivamente, de no ser por la ruptura con la lealtad al sistema político establecido, ya fuera con los partidos políticos o con el Estado, la crisis que provocaron en muchos jóvenes franceses las acciones policiales y militares podría haberse quedado en una simple identificación moral o ética con los ahogados en el Sena, es decir, un sentimiento de compasión. A partir de este momento, el movimiento estudiantil tenía menos que ver con la universidad que con huir de ella; no se trataba tanto de defender los intereses o aspiraciones específicas de los estudiantes como de tomar conciencia de una desviación en la identidad de los estudiantes y en la identidad de lo que significaba ser francés, una desviación que permitía buscar una forma política que adoptara la causa del Otro. Como destaca Rancière, una consigna como "Todos somos judíos

alemanes", coreada por decenas de miles de franceses en las calles de París a mediados del 68, es en cierto modo una explosión retardada, impensable sin esos ejercicios previos que generan formas de incluir al Otro o aliarse con él a partir del rechazo a la identificación con cierta parte de uno mismo.[83] Esa peculiar construcción, en la frase coreada en las manifestaciones, de un "nosotros" imposible, que conlleva una subjetivación lograda por medio del Otro, contiene una dislocación o fractura esencial de la identidad social que definiría gran parte de la experimentación de Mayo del 68. "Todos somos judíos alemanes": ese "somos", esa primera persona del plural de la consigna, reúne a un sujeto colectivo a través de la identificación con un grupo –judíos alemanes– que, reducido a una apelación compartida, deja de ser clasificable desde el punto de vista sociológico.

Comparemos esa primera persona del plural del eslogan "Todos somos judíos alemanes" con otro "nosotros" de los acontecimientos de Mayo-Junio del 68, el que se materializó el 29 de mayo de 1968 durante un desplazamiento o dislocación de muy distinta índole. Ese día, el presidente De Gaulle, debilitado según diversas fuentes, confundido y desanimado por la huelga general que había paralizado el país y por la persistente violencia de las calles, se retiró a Baden-Baden para reunirse con el general Jacques Massu, el antiguo líder de los paracaidistas y símbolo de la "Argelia francesa". Es de suponer que De Gaulle estuviera impaciente por ver si Massu, al igual que los 70.000 soldados franceses bajo su mando en Alemania, seguía sin contaminarse por el torbellino de locura imperante. ¿Estaría el ejército dispuesto a cumplir su deber evitando la subversión externa e interna y "reinstaurando el orden en Francia" si fuera necesario? Hay muchas interpretaciones sobre lo imprevisible del comportamiento de De Gaulle y sus intenciones con esta nueva "huida a Varennes", así como sobre el secretismo en torno a su ausencia de París, que parecía mostrar el típico desprecio militar con que consideraba a sus subordinados (Pompidou, primer ministro de De Gaulle, molesto por no haber sido informado, anunció lleno de frustración su intención de dimitir, aunque finalmente no cumplió la amenaza).[84] Pero pensemos en esa unión, ese "nosotros" que se desvela cuando De Gaulle, antiguo héroe de la resistencia y líder de la Francia Libre, se echa en brazos del general Massu, íntimo aliado de los generales fascistas que habían

organizado el golpe de estado contra él en 1961. Con la imagen de esa conversación, envuelta en misterio, entre el viejo héroe de la resistencia y su antiguo enemigo, Massu, se configura una perfecta cristalización del caótico recorrido que caracteriza el antifascismo francés durante los años sesenta. Queda al descubierto el punto flaco del gaullismo, su fiera confiscación de la democracia durante la guerra de Argelia y su dependencia en los años posteriores de Papon, jefe de policía, y Massu, general del ejército, que forman una alianza a cuyos miembros acude De Gaulle a lo largo de la década de los sesenta para unir esfuerzos contra el enemigo común. En la escapada de De Gaulle a Baden- Baden, lo que parecía una deserción, una vacilación o un abandono de poder, era de hecho su consolidación, pues De Gaulle, que ya había recurrido al elemento militar en 1958 para tomar el poder, lo utilizó de nuevo en 1968 para no perderlo. De Gaulle, el general que asume la dirección del país en 1958 con un golpe militar aplaudido por las clases prósperas, el gran unificador de la nación, había vendido la imagen de representante del interés general del país como un todo. Y durante diez años había permitido a la burguesía que reforzara su poder económico forjando el mito de un Estado independiente, grande y fuerte, "por encima de la división de clases". En 1968, la crisis política nacional supone una ocasión más, en manos del gaullismo, para realizar el ideal napoleónico: el Estado como fuerza política única. Pero el precio pagado por tal consolidación de poder estatal es una mutación de su imagen o más bien un desenmascaramiento de su rostro real. "El gaullismo no es un régimen como los demás", comentaba Jean-Pierre Vernant en la época. "Nacido de unos disturbios, ha suprimido o debilitado todas las instituciones representativas de democracia parlamentaria que puedan desempeñar, en periodos de crisis grave, un papel de intermediario o amortiguador entre el poder y el pueblo".[85] Para combatir la amenaza formulada por una huelga a la que se habían unido millones de trabajadores, el Estado gaullista ya no puede, en mayo de 1968, vender el mito de "unificador de la nación" como había hecho con éxito en el pasado, sino que tiene que buscar una unificación de la burguesía; la burguesía tiene que manifestarse como clase; la política ha de reemplazarse por una dominación directa de la burguesía. Si De Gaulle ya no puede unir el país, al menos puede unir a las diversas facciones de la burguesía. Y con dicho fin esas facciones tienen que bajar a las calles de París y

dejarse ver. Vernant apunta: “De Gaulle, que por algo era general, no dejó pasar la ocasión. Cuando llegó el momento impuso su propia estrategia, contestando el movimiento de masas en el mismo terreno en el que se había forjado contra él, en la calle”.[86] El 30 de mayo de 1968, un día después de regresar de su reunión con el general Massu de Baden-Baden (que por una feliz coincidencia era el día de Santa Juana de Arco, patrona de Francia), se lanza un imperioso llamamiento a las diferentes facciones de la clase media para unirse contra el enemigo común. Los seguidores de Pétain y los antiguos miembros de la resistencia, “todo los elementos criminales del gaullismo, sus administradores y policías, el cuerpo parasitario del régimen que representa su base social más firme”,[87] fueron convocados por las organizaciones gaullistas para formar grupos de acción cívica llamados CDR, o Comités pour la défense de la république, y manifestarse a favor del régimen. Más de 300.000 defensores del “orden” llenaron los Campos Elíseos el 30 de mayo para mostrar su apoyo a De Gaulle. Ese día gaullistas como Chaban-Delmas y Malraux se dieron la mano con miembros de Occident; intelectuales como Raymond Aron se manifestaron junto a la escoria criminal surgida de las guerras coloniales: sociedades secretas, policía paralela, asesinos a sueldo, rompehuelgas, veteranos de guerra y matones que habían acudido al llamamiento de De Gaulle. Los eslóganes que se repetían el 30 de mayo, “La France aux français” [“Francia para los franceses”], “les ouvriers au boulot” [“los obreros al trabajo”] o “Cohn-Bendit à Dachau” [“Cohn-Bendit a Dachau”], eran en sí mismos una clara indicación del trastorno que Mayo del 68 había causado en la lógica de los papeles y lugares asignados, la lógica de “la policía”. Que los estudiantes estudien, que los profesores enseñen y que Francia sea francesa, estos eran los términos de la llamada al orden. Esa tarde estos eslóganes se corearon en las calles al son de una conocida señal de claxon: tres bocinazos cortos y dos largos. Este breve pero poderoso recurso mnemónico era una especie de banda sonora para todo el régimen gaullista, una señal rítmica que en 1958 se había cantado como “De Gaulle al poder”, en los años siguientes “Argelia francesa”, y posteriormente “OAS vencerá”. Ahora se utilizaba con el sentido “De Gaulle no está solo”.[88]

Los bocinazos rítmicos al viejo estilo nacionalista tenían como objetivo ensordecer lo que para las fuerzas del orden era el sonido

más aterrador de Mayo del 68: los silbidos y abucheos con que los obreros de Billancourt recibieron a Georges Seguy, dirigente de la CGT, cuando anunció el 27 de mayo los términos de los acuerdos de Grenelle, negociados a toda prisa para intentar poner fin a la huelga. ¿Iba a continuar la huelga eternamente? Fueron esos silbidos, esa continua negativa a ceder de los trabajadores, lo que empujó a De Gaulle a ponerse en manos de su antiguo adversario en Baden-Baden. Al enfrentarse al enemigo mayor, como si se tratara de un espejo, los dos generales se dieron la mano. De pronto, el tiempo transcurre rápidamente durante los últimos días de Mayo del 68. El día después de la inmensa manifestación de apoyo a De Gaulle, que recorre los Campos Elíseos desde la plaza de la Concordia a l'Etoile, hace su aparición otro personaje pintoresco: Raymond Marcellin, nombrado ministro del Interior el 31 de mayo de 1968. Un personaje nuevo que al mismo tiempo era en cierto modo familiar: en Marcellin, el hombre que se elige para atajar definitivamente la insurgencia de los sesenta y liquidar cualquier secuela de Mayo, Maurice Papon encontraría un doble perfecto, un colofón insuperable al capítulo que él mismo había contribuido a abrir diez años antes. Al igual que Papon, Marcellin se había distinguido a lo largo de su carrera por su eficiencia rompiendo las huelgas obreras de 1947-1948 desde su cargo de subsecretario de Estado. Consumado ejecutor de tareas de limpieza ("La voluntad del país es el orden"),[89] su misión sería poner en práctica la máxima de De Gaulle de que "No debe pasar nada más, ni en las calles, ni en los edificios públicos".[90]

Si no debe pasar nada más, es que algo estaba pasando. La hipertrofia del Estado en los años posteriores a Mayo del 68 –los años de la ofensiva represora que ahora han desaparecido de la representación dominante de Mayo como un movimiento "contracultural" inofensivo– indica cuando menos un reconocimiento de la magnitud del acontecimiento.

Raymond Marcellin fue el primero de los sociólogos de Mayo del 68 y quizá el más concienzudo. Su tarea, tal como la describió él mismo, fue la de hacer valer "una voluntad política francesa" cuya fuerza radicaba en la "cohesión social y no en la lucha entre clases y categorías". De esta forma, explica, "ha de aplicarse con energía y perseverancia el siguiente principio de justicia social: 'A cada uno

su sitio, su parte, su dignidad'".[91] A cada uno su sitio: la distribución de grupos y funciones, alterada durante Mayo, tiene ahora que reestablecerse y el trabajo de la policía es asegurarse de establecer un orden social. Con este fin, el primer decreto de Marcellin, tras asumir el cargo, fue realizar la recopilación más completa posible de documentos, hasta 20.000 octavillas, panfletos, publicaciones y textos diversos del movimiento del 68, y leerlos personalmente. Evidentemente, su estudio tenía como objetivo la identificación, clasificación y detención policial a gran escala de todos los izquierdistas conocidos y otros militantes – obreros, estudiantes y demás–, que no tardarían en llevarse a cabo. El 6 de junio ya se había elaborado una lista de militantes, clasificados de acuerdo a las organizaciones de extrema izquierda a las que pertenecían. Marcellin también introdujo una mayor eficacia en la policía con la creación del Bureau de Liaison, un centro de coordinación e intercambio de información para las diferentes ramas de las fuerzas policiales. En agosto publicó un panfleto sobre los "grupos revolucionarios organizados con el fin de hacerse con el poder de forma violenta", señalando la significativa presencia de "influencias extranjeras" durante Mayo, cómplices de una conspiración internacional más amplia.[92] Las cárceles pronto se llenaron de los primeros presos políticos desde la guerra de Argelia. Pero primero había que sacar de la cárcel a algunos de sus más destacados inquilinos, los antiguos líderes de la OAS. El peligro izquierdista puso fin a los vestigios de división sobre Argelia; el Gobierno, al enfrentarse a un peligro mayor, tiró de los antiguos generales de la derecha. El 15 de junio de 1968, tan sólo unos días después de que fuesen ilegalizadas varias organizaciones izquierdistas, unos cincuenta presos de la OAS condenados por asesinato –entre ellos generales de la extrema derecha como Raoul Salan que habían intentado el golpe contra De Gaulle–, son amnistiados, de forma que se les permite volver a Francia o se les libera de las cárceles, lo que no pasó desapercibido para los militantes de la época. "Justo en el mismo momento en que [De Gaulle] lanza una caza de brujas contra los estudiantes y trabajadores denominados 'elementos incontrolables', libera a fascistas como Bidault, Salan y Lacheroy. Insta a la creación de grupos de acción ciudadana dirigidos por los matones (barbouzes) y antiguos miembros de la OAS".[93] Se prohibieron las manifestaciones en las calles durante dieciocho meses, se deportó "inmediatamente"

a todos los extranjeros “no neutrales” y cualquier proyección de imágenes de Mayo del 68 se censuró. Marcellin, tras dedicar su atención a los pasquines revolucionarios de Mayo, se dedicó con diligencia al control de lo que se podía ver y decir sobre Mayo a partir de entonces, tanto en la calle como por escrito. Fueron los años de persecución implacable de todos aquellos que distribuyeran periódicos, pegaran carteles o dibujaran tiras políticas en el ámbito de la imprenta radical surgida en Mayo. Son años en los que se secuestra cualquier publicación hostil a Estados Unidos, como Tricontinental, y cualquier eslogan político contra el Gobierno, por poco hostil (o juzgado como tal) que fuera, podía llevar a la cárcel; años en los que “insultar a la policía” se convierte en una acusación por la que se lleva constantemente a juicio a los detenidos.[94]

Para muchos de los que participaron en la insurrección, los días posteriores a Mayo fueron una época siniestra en la que convive el recuerdo de las imágenes fantasmagóricas del combate con una sensación de vigilancia constante. Todo, incluso el aburrimiento y la melancolía del trabajo retomado de mala gana, llevaba el trazo indefinido pero indeleble de la violencia pasada. Los obreros señalados por la directiva como líderes políticos de la huelga fueron trasladados a los puestos más desagradables de las fábricas, o sencillamente se les despedía, mientras numerosos jóvenes militantes pasaban a la clandestinidad para evitar que les detuvieran.

Durante una rueda de prensa ofrecida en noviembre de 1971, Marcellin resumía su filosofía de la siguiente manera:

Durante mucho tiempo se pensó que resolver los problemas sociales y económicos lo arreglaría todo. Esto no es exacto. En periodos de problemas e insurrección, cuando incluso las más antiguas instituciones vacilan y no cumplen con su papel, sólo el Estado sirve a la población de fortificación contra las consecuencias de los desórdenes mentales.[95]

Los aspectos más cuantificables de la filosofía de Marcellin sobre el

estado fortificado podían medirse en 1974, a finales de su régimen: un total de 42.000 policías había engrosado el cuerpo para la reconquista de París, sus fábricas y sus campus, lo que suponía un incremento del 50% en un periodo de seis años. El gobierno contemplaba con evidente terror la posibilidad de que los ciudadanos volvieran a tomar las calles. Cuando, por ejemplo, se convocó una manifestación contra la Guerra de Vietnam el 15 de noviembre de 1969, el gobierno la prohibió; pese a todo acudieron 11.000 manifestantes, encontrándose con la bienvenida de 12.000 policías. Pero el nuevo estado fortificado post-Mayo fue aún más insidioso por el hecho de que estaba menos vinculado a la vieja estética visual paramilitar, la iconografía de los paracaidistas y los CRS, las viseras y las porras. La policía era más numerosa; quien visitara París a principios de los setenta recordará la concentración de policía armada en metros y aceras, y las furgonetas de CRS estacionadas a intervalos regulares por todo el centro de la ciudad. Pero también había una policía menos visible y no tan fácil de identificar en las calles. Una de las innovaciones de Marcellin fueron los "estudiantes policías": policías elegidos entre los reclutas más jóvenes para estudiar una carrera universitaria a cambio de información sobre lo que ocurría en las facultades. La vigilancia y la censura tenían prioridad sobre las porras. Aparecieron grupos activistas como "Secours rouge" para luchar contra el terror policial o lo que un lema denominaba "la omnipotencia de los policías (en sus múltiples formas)". En el régimen de Pompidou/Marcellin podía despedirse o suspenderse a un profesor de instituto por toda una gama de delitos: distribuir panfletos a los estudiantes, estar embarazada o soltera, leer textos sobre la homosexualidad en clase, colgar un cartel antiimperialista en el pasillo de un centro académico, etc.[96] Para Maurice Blanchot, según afirmaba en julio de 1968, toda la atmósfera post-Mayo, el ambiente de fortificación y paranoia del Estado, palpable en la cotidianidad por su extensión a todos los dominios de la vida social, se condensó en las nuevas figuras omnipresentes que circulaban por las calles de París, los policías de paisano:

Una señal inequívoca: la invasión de la calle por el policía de paisano... Están por todas partes, en cualquier lugar considerado

sospechoso, cerca de los cines, cafés, hasta en los museos, se acercan a cualquier grupo de tres o cuatro personas mientras hablan desprevenidos: invisibles, pero pese a todo visibles. Los ciudadanos deben aprender que las calles ya no les pertenecen a ellos sino exclusivamente al poder, que desea imponer el mutismo y producir asfixia.[97]

A Piortas y los anónimos mágonfos del Atelier.

Notas al pie

[1] Wolf Lepenies, Institute for Advanced Study, Princeton, octubre 1999.

[2] La idea de que “Praga del 68 derribó el Muro de Berlín” plantea en sí misma, a través de una especie de relación directa de causa-efecto, cuestiones fundamentales sobre la causalidad histórica desde el momento en que no parecía que los insurgentes de Praga de 1968 (a diferencia de los de 1989) consideraran incompatibles sus aspiraciones de tener más democracia con el socialismo. Véase Jean-François Vilar, “Paris-Prague: Aller simple et vague retour”, en Lignes 34 (mayo 1998), 87: “El hecho es que en 1968 en Checoslovaquia nadie concebía un alejamiento de un esquema socialista. También es un hecho que en 1989-90 casi nadie defendía adecuar el sistema social a un marco que tuviera nada que ver con el ‘socialismo’”. Vilar, residente en Praga, afirma que, lejos de representar ese momento liberador que inicia la marcha hacia el presente, no hay nadie en los países que formaban parte de la antigua Checoslovaquia que piense en 1968 en esos términos, “excepto entre amigos”. Desde el punto de vista de la historia oficial, Praga del 68 parece haber quedado en el olvido y sus aspiraciones son incompatibles con la democracia de mercado de hoy en día y no un elemento constitutivo de dicho sistema, como piensan Wolf Lepenies y otros.

[3] Véase, por ejemplo, Gilles Lipovetsky, L’Ere du vide (Gallimard, París, 1983). Existe traducción al castellano: La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo (Anagrama, Barcelona, 2002).

[4] Maurice Dugowson, Histoire d’un jour: 30 mai 1968, documental televisivo para Europe 1, France 3, 1985.

[5] Raymond Aron, The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt (Praeger, Nueva York, 1969), 41,

[6] Jacques Rancière, Aux bords du politique (La Fabrique, París, 1998), 177. Existe traducción al castellano: En los bordes de lo político (Editorial Tarahumara, Buenos Aires, 2007).

[7] Henri Lefebvre, citado en Kristin Ross, "Lefebvre on the Situationists: An Interview", October 79 (invierno de 1997), 82.

[8] Véase "La parole quotidienne", en Maurice Blanchot, L'Entretien infini (Gallimard, París, 1969), 355-366. Existe traducción al castellano: El diálogo inconcluso (Monte Ávila, Caracas, 1974). Acuarela Libros & A. Machado prepara actualmente la publicación de Écrits politiques: Guerre d'Algérie, Mai 68, etc. – 1958-1993 (éd. Léo Scheer, coll. Lignes) que reúne entre otros textos los escritos de Maurice Blanchot durante Mayo del 68.

[9] Véase Jacques Rancière, entrevista, "Democracy Means Equality", en Radical Philosophy 82 (marzo-abril 1997), 33.

[10] Este texto se publicó originalmente bajo la autoría colectiva del Comité d'Action Etudiants-Ecrivains ("Comité de Acción de Estudiantes-Escritores"). Véase "Un an après, le Comité d'action écrivains-étudiants" Les Lettres Nouvelles (junio-julio, 1969), 143-188; posteriormente un fragmento del texto titulado "Sur le mouvement" se atribuyó a Maurice Blanchot, publicándose en Lignes, 33, marzo de 1998, 177.

[11] Véase Alain Badiou, "Penser le surgissement de l'événement", en Cahiers du cinéma, número especial "Cinéma 68" (mayo 1998), 10. Reproducida parcialmente en castellano en el número de la revista Archipiélago dedicado a Mayo del 68 (nº 80-81).

[12] Guy Hocquenghem, L'Après-Mai des faunes (Grasset, París, 1974), 35.

[13] Alain Sauvageot, citado en UNEF et S.N.E. Sup., Le livre noir des journées de mai (du 3 mai au 13 mai) (Seuil, París, 1968), 40.

[14] "How to Avoid the Police-Clubs (Matraques)", Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet, ed., Journal de la Commune étudiante. Textes et documents, nov. 1967-juin 1968 (Seuil, París, 1988), 433.

[15] Gérald, citado en Nicolas Daum, Des révolutionnaires dans un village parisien (Londreys, París, 1988), 158. Se reeditará en 2008 en Francia con el título Mai 68 raconté par les anonymes qui l'ont fait. De próxima publicación en Acuarela Libros & A. Machado.

[16] J.-P., citado en Daum, Des révolutionnaires dans un village parisien, 251.

[17] Yann, citado en Bruno Giorgini, Que sont mes amis devenus? (Savelli, París, 1978), 119.

[18] Epistemon, Ces idées qui ont ébranlé la France. Nanterre: novembre 1967-juin 1968 (Fayard, París, 1968), 100. El Movimiento 22 de Marzo (Mouvement du 22 mars) era una coalición izquierdista de Nanterre que se formó en ese día de 1968.

[19] Henri Lefebvre, Le temps des méprises (Stock, París, 1975), 115. Existe traducción al castellano: Tiempos equívocos: testimonio autobiográfico (Kairós, Barcelona, 1976).

[20] Activista anónimo, citado en Jacques Durandeaux, Les journées de mai 68 (Desclée de Brouwer, París, 1968), 13.

[21] "En terminale", episodio del programa de Les chemins de la vie, producido por Pierre Cardinale, 1968.

[22] Declaraciones de un trabajador en el funeral del obrero asesinado Pierre Beylot, citado en Collectif de Cinéastes et travailleurs de Sochaux, Sochaux 11 juin 68, documental, 1970.

[23] René, citado en Daum, 211.

[24] Nicolas, citado en Daum, 211.

[25] Trabajador de Sochaux citado en Collectif de Cinéastes et Travailleurs de Sochaux, Sochaux 11 juin 1968.

[26] Trabajador de Citroën, citado en Michèle Manceaux, Les Maos en France (Gallimard, París, 1972), 74.

[27] Panfleto de la CFDT, "Zoom sur les jeunes", 8 de mayo de 1968, citado en Jacques Baynac, Mai retrouvé (Laffont, París, 1978), 73.

Este último libro se publicará próximamente en castellano en Acuarela Libros & A. Machado.

[28] Panfleto de la CFDT, 9 de mayo de 1968, citado en Baynac, 74.

[29] Emmanuel Terray, Le troisième jour du communisme (Actes Sud, París, 1992), 9. El Dictionnaire Grand Robert señala que la palabra, cuya primera mención se ha documentado en 1863, procede originalmente del árabe argelino matraq, que significa "porra" o "palo grande". Terray cita este ejemplo de l970, extraido del Dictionnaire des mots nouveaux de Gilbert, sobre las connotaciones post-68: "En el lenguaje de los profesionales de radio existe un término, tan vulgar como revelador: matraquage. Se trata de un proceso que consiste en abrumar los oídos del público con un eslogan o una nueva melodía de la que se quiere hacer un éxito comercial. Según los especialistas es una técnica prácticamente infalible".

[30] Jean-Paul Sartre, "Sartre par Sartre", en Situations IX (Gallimard, París, 1972), 127.

[31] Delegado de la CFDT en Caens, citado en "The Story of A March 22nd Movement Militant", en Philippe Labro, ed., This is Only A Beginning (Funk and Wagnalls, Nueva York, 1969), 82.

[32] Labro, 82.

[33] Panfleto maoísta, firmado "Comité de défense contre la répression", citado en Baynac, 46.

[34] Alain, ingeniero, citado en Giorgini, 85-86.

[35] Chris Marker y Mario Marret, A Bientôt, j'espère, documental, 1967.

[36] Mavis Gallant, "The Events in May: A Paris Notebook–I", The New Yorker (14 septiembre 1968), 106.

[37] Pierre Peuchmaurd, Plus vivants que jamais (Laffont, París, 1968), 24.

[38] Maurice Rajsfus, Le travail à perpétuité (Manya, París, 1993),

157.

[39] Jacques Baynac, Mai retrouvé, 93.

[40] Mavis Gallant, “Paris Notebook-I”, 58.

[41] Mavis Gallant, “The Events in May: A Paris Notebook-II”, The New Yorker (21 septiembre 1968), 55.

[42] Schnapp y Vidal-Naquet, “Comment éviter les matraques”, 434.

[43] Schnapp y Vidal-Naquet, 521, 524.

[44] Estudiante de la Ecole Nationale d’Administration, citado en un documental de 1990 de Jean-Pierre Beaurenant tiulado L’Examen ou la porte!

[45] Pierre Goldman, Souvenirs obscures d’un juif polonais né en France (Seuil, París, 1975), 33.

[46] Denis, profesor, citado en Libération, 13 mayo 1978.

[47] Dominique Lecourt, Les piètres penseurs (Flammarion, París, 1998), 26.

[48] Jacques, miembro del servicio de orden de Pierre Goldman (militantes entrenados en los enfrentamientos físicos en la calle) , citado en Isabelle Sommier, La violence politique et son deuil. L’Après 68 en France et en Italie (Presses universitaires de Rennes, Rennes, 1998), 81.

[49] Gilles Perrault, Les Parachutistes (Seuil, París, 1961), 56. La editorial Txalaparta publica las obras completas de Perrault en castellano.

[50] Perrault, 154.

[51] El Manifiesto de los 121, oficialmente denominado “Déclaration sur le droit à l’insoumission dans la guerre d’Algérie” [“Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia”], lo escribieron Maurice Blanchot, Dionys Mascolo y Maurice Nadeau, y lo firmaron numerosas personas que participaron en Mayo del 68,

entre ellas Siné, Sartre, Henri Lefebvre, Marguerite Duras, Daniel Guérin, Maurice Blanchot, Dionys Mascolo, François Maspero, Madeleine Rébérioux, Hélène Parmelin, Christiane Rochefort, Pierre Vidal- Nacquet y otros. Hay numerosas reediciones del texto con sus firmantes; véase, por ejemplo, Hervé Hamon y Patrick Rotman, Les porteurs de valises: la résistance française à la guerre d'Algérie (Albin Michel, París, 1979), 393-396.

[52] Pierre Goldman, 40.

[53] Alain, citado en Giorgini, 85.

[54] Marc Kravetz, entre otros, presenta este argumento en el contexto del análisis del papel ideológico que jugó la revista de Sartre, Les Temps Modernes, en aquellos años. Véase el episodio que hizo Herta Álvarez-Escudero en 1997 para el programa de televisión Qu'est-ce qu'elle dit, Zazie?, titulado "Les Temps Modernes".

[55] Cornelius Castoriadis (con Claude Chabrol), "La Jeunesse étudiante", en Socialisme ou barbarie 34 (marzo 1963), 56.

[56] Jean-Paul Sartre, "Plaidoyer pour les intellectuels", Situations VIII (Gallimard, París, 1972), 421.

[57] Waldeck-Rochet, citado en "Le PCF et la question coloniale", en Révolution 7 (marzo 1964), 98.

[58] Marie-Noelle Thibault, "Souvenirs, souvenirs", en D.L. Hanley y A.P.Kerr, ed., May 68: Coming of Age (Macmillan, Londres, 1989), 192.

[59] Emmanuel Terray, Le troisième jour du communsime, 16.

[60] Dominique Lecourt, Les piètres penseurs, 25-26.

[61] René, citado en Daum, 213.

[62] Jean-François Vilar, Bastille Tango (Actes Sud, París, 1998), 112-113.

[63] El 15 de junio de 1968 se celebró el funeral de Gilles Tautin, un estudiante maoísta de instituto que murió ahogado cuando huía de

la policía durante las manifestaciones de Flins, y acudieron 5.000 personas. Dos obreros de Flins portaban un retrato enorme de Tautin realizado por los estudiantes de Bellas Artes. El funeral del trabajador maoísta de Renault Pierre Overney, disparado por un guarda de seguridad delante de una fábrica, congregó a 200.000 personas el 5 de marzo de 1972. Aunque el cortejo fúnebre/manifestación contaba con el permiso del gobierno, se desplazó a París un impresionante contingente de CRS y otros cuerpos policiales procedentes de las provincias. El 20 de septiembre de 1979 tuvo lugar el funeral de Pierre Goldman, asesinado por desconocidos, con una convocatoria a la que acudieron 15.000 personas, mientras que al entierro de Sartre, el 15 de abril de 1980, acudieron 25.000 personas. Véase tesis doctoral de Isabelle Goulinet Le Gauchisme enterre ses morts, de 1993.

[64] Maurice Papon, citado en Ratonnades à Paris [sin autor, pero recopilado con el nombre de Paulette Péju] (Maspero, París, 1961), 54.

[65] Maurice Papon, citado en Union régionnale parisienne, CFTC, "Face à la repression" [panfleto impreso en multicopista], París, 30 octubre 1961.

[66] Maurice Papon, citado en Ratonnades à Paris, 54. Conviene señalar que existen documentos que también responsabilizan al FLN por las muertes del 17 de octubre de 1961, aunque no hay un argumento sólido (en algunos casos se argumenta que sus líderes vieron venir la masacre y no les importó, y en otros se afirma que deberían haberlo previsto). Pierre Hempel, por ejemplo, escribe que "los líderes nacionalistas argelinos, ayudados por los porteurs de valise gauchistes [colaboradores franceses de la lucha argelina], empujaron a cientos de obreros magrebíes a lanzarse a la boca del lobo, es decir a la masacre del centro de París a manos de las bandas armadas de la policía parisina del prefecto Papon [...]". Véase su libro Mai 68 et la question de la révolution (Librairie "La Boulangerie", París, 1988), 135-136.

[67] Citado en Ratonnades à Paris, 52.

[68] Pierre Vidal-Naquet, Mémoire, tome II. La Trouble et la lumière, 1955-1998 (Seuil, París, 1998), 150.

[69] Véase Jean-Luc Einaudi, La Bataille de Paris: 17 octobre 1961 (Seuil, París, 1991). Se trata del estudio más exhaustivo de la matanza; para una estimación de las víctimas, véanse sobre todo pp. 266-268.

[70] Ni siquiera los historiadores progresistas del periodo consiguen registrar la magnitud del suceso. Bernard Droz y Evelyne Lever, en su Histoire de la guerre d'Algérie, 1954-1962 (Seuil, París, 1984), dedican un párrafo a la matanza.

[71] Véase Claude Liauzu, "Mémoire, histoire et politique: a propos du 17 octobre 1961", en Tumultes 14 (2000), 63-75, para obtener un relato de las condiciones recientes sobre el acceso a los archivos de la policía el 17 de octubre de 1961. Actualmente existe la asociación "17 octobre 1961", a la que se han ido uniendo cada vez más personajes políticos, artistas e intelectuales, con la firma de un documento que exige el reconocimiento del asesinato por parte del Estado. El 1 de diciembre de 2000 el documento contaba con cerca de 3.000 firmas.

[72] William Gardner Smith, The Stone Face (Farrar, Straus, Nueva York, 1963), 7. Descubrí la existencia de esta novela por el trabajo de Tyler Stovall. Para una descripción detallada del contexto de Smith en París a principios de los sesenta, véase su artículo "The Fire Next Time: African-American Expatriates and the Algerian War", Yale French Studies 98 (2000), 182-200.

[73] Smith, The Stone Face, 38.

[74] Panfleto anónimo, "Vive la grève illimitée avec occupation des usines", distribuido en la vecindad del Boulevard Saint Michel, 21 mayo 1968.

[75] François Truffaut, citado en John Gretton, Students and Workers: An Analytical Account of Dissent in France, May-June 1968 (MacDonald, Londres, 1969), 101.

[76] Maurice Rajsfus, Mai 68. Sous les pavés, la répression (Le Cherche Midi, París, 1998), 13.

[77] "Os prohíbo que pronunciéis las palabras 'guerra de Argelia'",

dijo el presidente del tribunal a Francis Jeanson durante el juicio de este último el 19 de septiembre de 1960. Todavía en 1996, Jacques Chirac, durante una dedicatoria de un monumento a las "víctimas y soldados muertos en África del Norte, 1952-1962", seguía respetando una terminología que databa del tiempo del conflicto. Durante la ceremonia no pronunció en ningún momento la palabra "guerra".

[78] Citado en Claire Mauss-Copeaux, Appelés en Algérie. La Parole confisquée (Hachette, París, 1998), 170-171.

[79] General Massu, citado en Pierre Viansson-Ponté, Histoire de la république gaullièn ne, Mai 1958-Avril 1969 (Robert Laffont, París), 15.

[80] Abdel Krin Cherqui, antiguo tesorero del FLN, presenta este argumento en Gilles Perrault, Un homme à part (Barrault, París, 1984), 289.

[81] Phillipe Labro, This is Only A Beginning, pp. 171-172. De igual manera, un documento escrito por la CFTC después de la masacre del 17 de octubre de 1961 describe el personal policial "reclutado durante años con el criterio principal del anticomunismo; cuentan en sus filas con 'veteranos de Indochina y Argelia' de mentalidad racista y fascista, entrenados para emplear los métodos que se utilizaban en las guerras coloniales". Citado en Ratonnades à Paris, p. 47. William Gardner Smith ofrece una mirada indirecta a los cambios en el maquillaje de las fuerzas policiales franceses a principios de los sesenta en The Stone Face. Su protagonista Simeon comienza a advertir "una metamorfosis en la policía –o eso le parecía a Simeon– durante su primer año en París. A Simeon nunca le había gustado la policía, pero tenía una impresión más favorable de la policía francesa que de la de otros países. Al principio amables y atentos, ahora acechaban en las esquinas con la insolencia del poder, con cigarrillos entre los labios y gestos obscenos a las chicas jóvenes que pasaban. Simeon se dio cuenta de que el cambio no era casual. En el departamento de policía se había producido una purga con los oficiales que habían mostrado debilidad con los argelinos en Francia" (p. 174).

[82] Comunicado de Maurice Papon, 5 de octubre de 1961, citado en

Einaudi, La bataille de Paris, 85. Véase también Michel Levine, Les Ratonnades d'Octobre (Ramsay, París, 1985).

[83] Véase Jacques Rancière, "La Cause de l'autre" en Aux bords du politique, 148-164. Existe traducción al castellano: En los bordes de lo político (Editorial Tarahumara, Buenos Aires, 2007).

[84] "Creo que voy a dimitir. Ya no puedo seguir trabajando en estas condiciones [...] Comprended que no es posible que nos enfrentemos así con un hecho consumado. Se nos ocultan cosas que a otros se les cuentan. Por la fuerza de las cosas, he tomado una decisión, me voy a ir". Pompidou, citado en Jacques Foccart, Le Général en Mai. Journal de l'Elysée, vol. II, 1968-69 (Fayard, París, 1998), 149-150.

[85] Jean-Pierre Vernant, citado en Schnapp y Vidal-Naquet, 788.

[86] Jean-Pierre Vernant, citado en Schnapp y Vidal-Naquet, 790.

[87] Daniel Bensaïd y Henri Weber, Mai 1968: une répétition générale (Maspero, París, 1968), 208.

[88] Viansson-Ponté, 648.

[89] Raymond Marcellin, L'Importune vérité (Plon, París, 1978), 297.

[90] Charles de Gaulle, citado en Comité d'Action étudiants-écrivains au service du Mouvement, Comité 1 (octubre 1968), 1.

[91] Marcellin, L'Importune vérité, 297.

[92] Véase Ministerio del Interior, "Les Objectifs et les méthodes des mouvements révolutionnaires", agosto de 1968. Marcellin encontró un apoyo incondicional a estas ideas en el fascista Maurice Bardeche: "Nada era menos improvisado que los disturbios del Barrio Latino. Los grupúsculos [...] eran financiados, informados y dirigidos por especialistas que llegaban del extranjero [...] ¿Quién proporcionaba el dinero y las armas? Existen elementos para hablar de una conspiración y el Ministerio del Interior los tiene a su disposición [...]". Véase su artículo "Comédie de la révolution" en Défense de l'Occident (Edition Nouvelles Editions Latines, París, 1968), 4-6.

[93] Comité d'action travailleurs-étudiants, panflecto fechado el 15 de junio, "Les Elections: Que Faire?". Los once grupos izquierdistas disueltos por el gobierno, cuyas publicaciones fueron prohibidas, fueron la JCR, Voix Ouvrière, "Révoltes", el Comité de Liaison des Étudiants Révolutionnaires, la UJC[ml], el PCMLF, el Parti Communiste Internationale, la Fédération de la Jeunesse Révolutionnaire, la Organisation Communiste Internationale y el Mouvement du 22 Mars. Al parecer Marcellin se sentía especialmente satisfecho de su decisión de liberar a los prisioneros militares de la OAS, pues comentaba que "la liberación de los antiguos OAS ha producido un excelente efecto". Foccart, Le Général en Mai, 202.

[94] Véase Maurice Rajsfus, Sous les pavés, la répression, para encontrar el relato más detallado de la represión de principios de los setenta. Rasjus presta especial atención a la censura y el secuestro de la prensa radical (revistas, libros, obras teatrales y películas) durante aquellos años, así como las formas de represión que se aplicaban en los institutos.

[95] Raymond Marcellin, citado en Comité de vigilance sur les pratiques policières, POLICE: Receuil de coupures de presse (Charles Corlet, París, 1972), 64.

[96] Véase Martine Storti, Un Chagrin politique: De mai 68 aux années 80 (L'Harmattan, París, 1996), 117.

[97] Comité d'Action Etudiants-Ecrivains, panfleto, "La Rue", 17 julio 1968. Reimpreso y atribuido a Maurice Blanchot, en Lignes 33 (marzo 1998), 144.

2. FORMAS Y PRÁCTICAS

Mayo del 68 fue sobre todo, a mi entender, una gigantesca aspiración de igualdad.

Daniel Lindenberg

La crítica de la especialización

¿En qué medida es la idea de la "toma del poder" por parte de los militantes del 68 –cuyo fracaso ha sido retrospectivamente lo que muchos aún entienden cuando hablan del fracaso de Mayo– una versión o visión impuesta ante todo por el Estado? ¿Hasta qué punto tuvo que ver esa idea de "toma del poder" y el conjunto de problemas asociados a este objetivo con la propia fantasía centralizadora del Estado, engendrada principalmente en la última semana de Mayo del 68, cuando De Gaulle, en el discurso del 30 de mayo, blande la amenaza de represión masiva del Estado e intervención del Ejército para impedir lo que él denomina una "dictadura comunista" inminente en Francia? En los últimos días de Mayo, el tiempo se acelera de manera notable; el Estado decide poner fin al chienlit ("desorden")[1] e imponer su propio ritmo. ¿Queréis poder? Es lo que parece, pues miles de vosotros os habéis echado a la calle. De acuerdo. Pero a ver si sois capaces de quitárselo a los tanques del ejército. Al analizar la desproporcionada reacción militar de De Gaulle, conviene recordar que los manifestantes en las calles no iban armados y, como Sartre comentó posteriormente, "no se derriba un régimen con 100.000 estudiantes desarmados, por muy valientes que sean".[2]

El militante Pierre Goldman se encuentra entre los que lamentaban que los manifestantes en las calles fueran desarmados:

La revuelta estudiantil comenzó a crecer. Al movimiento que había surgido en el campus se le unió la presencia determinante de los obreros. Había una huelga general. Era emocionante pero no puedo ocultar el hecho de que en aquella revuelta se respiraban efluvios obscenos. Me daba la impresión de que los estudiantes repartían por las calles, por la Sorbona, la marea malsana de un síntoma histérico. Estaban satisfaciendo su deseo de historia con formas lúdicas y masturbatorias. Me chocó que se contentaran con tomar la palabra. A la acción le sustituyó el verbo. Cuando hablaban de toma del poder se trataba de un poder imaginario. Mi opinión era que cometían el grave error de confundir la táctica del gobierno y no comprendían que esa táctica era sutil. Pensaban que lo suyo era un acto de insurrección, de violencia, pero lo que arrojaban eran adoquines, no granadas [...]

Sin embargo, yo tenía la esperanza de que de este onanismo colectivo y delirante surgiera una situación revolucionaria. La presencia de los obreros –su huelga– era en efecto de distinto orden. Conocía a algunos de los militantes que se implicaron activamente en los combates de los estudiantes. Fui a ver a uno de ellos que pertenecía al Movimiento 22 de Marzo y le propuse una acción armada. Le dije que pese a todo reinaba la paz y que aquello tenía que explotar... Me miró como si fuera un mitómano enloquecido...

De Gaulle se fue a Alemania y volvió. Habló. Lo que dijo era muy sencillo. En su implacable discurso recordaba que las fuerzas que representaba, la fuerza, eran capaces de llevar a cabo guerras y realizar la historia. Condenó a sus adversarios a la impotencia y el sueño. A la castración. Era un desafío y nadie recogió el guante. El poder cazó a la imaginación. La fiesta se acabó.[3]

Pese al reconocimiento de la “presencia determinante de los obreros” y del hecho de que su huelga era “de distinto orden” que las actividades frenéticas y, en su opinión, delirantes de los estudiantes en las calles, Goldman reduce su perspectiva para centrarse en una confrontación entre un estado militar todopoderoso y unos estudiantes impotentes de tendencias masturbatorias perdidos en el reino de lo puramente simbólico. Este escenario no es muy diferente del de alguien en el extremo opuesto

del espectro político: Raymond Aron. (Mientras que Aron procuraba alentar al movimiento a la insurrección armada, Aron, antigaullista declarado, se manifestó del brazo de las fuerzas gaullistas del orden en los Campos Elíseos el 30 de mayo).[4] En unas declaraciones ahora famosas, Aron describió el 68 como "el acontecimiento que resultó ser un no acontecimiento", igual que Goldman.[5] En otras palabras, no ocurrió nada. De hecho, Aron fue el primero de los comentaristas de Mayo que lo calificó de "no acontecimiento". Las versiones de Aron y Goldman sobre el último capítulo del "no acontecimiento" son de una similitud sorprendente. Goldman: "De Gaulle fue a Alemania. Habló... La fiesta se acabó". Aron: "El general De Gaulle habló tres minutos. Todo se acabó y el clima había cambiado".[6] En las dos versiones, De Gaulle vuelve a la fuente de su fuerza, el ejército, se menciona la amenaza de una acción militar y a los estudiantes se los traga el reino de lo imaginario.

Parece justo decir ahora que la amenaza militar del gobierno se dirigía menos a los estudiantes que había en las calles que a imponer un escenario de crisis en el que las diversas organizaciones sindicales, empezando por la CGT, pudiesen recobrar el poder que necesitaban para forzar de forma efectiva a los obreros a aceptar rápidamente los acuerdos de Grenelle, que se habían firmado a toda prisa, después de que fueran rechazados, no sólo por los obreros de Billancourt, sino también por los de Citroën, Sud-Aviation, Rhodiaceta y otras fábricas. Además estaba el punto de vista que adoptó en aquel momento un grupo de escritores y obreros activos en el movimiento: "De Gaulle incita a la violencia... no entraremos en su juego... la huelga debe continuar".[7] Un obrero de la Renault coincide: "Caos y revolución, él [De Gaulle] es el único que habla así; nosotros no utilizamos esas palabras".[8] Y es el mismo análisis que confirma una obrera, Anne-Marie Schwartch, que lo explica así en una mesa redonda de una de las primeras conmemoraciones de Mayo:

El problema en aquel momento no era hacer la revolución, sino que la CGT no traicionara la huelga. [Dirigiéndose a Guy Hermier, diputado del PCF que participa en el debate:] Vosotros fuisteis a todos los talleres de las fábricas, a todas las fábricas, diciendo que

los otros habían vuelto al trabajo, que todo había acabado...[9]

En este sentido, lo más sorprendente de las condiciones que negociaron la directiva y los líderes sindicales es la relativa pobreza de los logros de los trabajadores teniendo en cuenta la amplitud del movimiento. El mayor porcentaje de obreros franceses nunca visto, repartidos por todos los sectores y regiones del país, había ido a la huelga durante el periodo más largo de la historia. Y sin embargo, los principales resultados inmediatos de los acuerdos de Grenelle, negociados entre el 25 y el 27 de mayo, fueron un pequeño aumento del salario mínimo y la extensión de los derechos sindicales en las fábricas.[10]

La amenaza a la que el gobierno respondía en Mayo-Junio del 68 no era tanto la protesta violenta de unos estudiantes que querían "tomar el poder", como el hecho de que una agitación estudiantil de poca consistencia había llevado a una huelga masiva gracias a la represión violenta que habían sufrido a manos de la policía. Lo que estaba en juego no era, de forma inmediata, la cuestión del poder. La huelga de los obreros, al originarse fuera de los confines de las grandes confederaciones obreras francesas y de las aspiraciones de todos los partidos de la izquierda, sobre todo del Partido Comunista, había llegado a amenazar la existencia misma de dichas instituciones y organizaciones. Como indica un obrero: "Somos nosotros los que fuimos a la huelga, nadie más puede decidir por nosotros".[11] Cuando De Gaulle volvió en helicóptero de la Selva Negra de negociar con Massu y el ejército una nueva alianza contra la amenaza comunista, la amenaza ya no existía. Había surgido un nuevo comunismo nuevo, más corrosivo, fuera de la estructura del partido. El otro comunismo –el oficial– ya sabía desde mucho antes cuál era el momento de acabar la huelga: la víspera de su victoria. El principal elemento de la estrategia del gobierno fue concentrar la atención en el Barrio Latino, incluso después de que comenzaran las huelgas masivas a partir del 14 de mayo, para aislar la violencia callejera y mantenerla al margen de los obreros, encerrados en su mayor parte en las fábricas ocupadas. Desde esta perspectiva, la decisión que tomó el 11 de mayo Georges Pompidou, primer ministro de De Gaulle, de reabrir la Sorbona dos días después, muy

criticada por sus asesores en aquel momento y posteriormente por Aron, y tildada por De Gaulle de colaboracionista ("Es propio de Pétain", dijo a sus asesores más cercanos),[12] cuadra a la perfección con su objetivo prioritario, que resumiría en la siguiente frase: "Quise tratar el problema de la juventud por separado".[13] Una vez que los estudiantes se desvincularan de los huelguistas, cada grupo regresaría a los confines de su "identidad" sociológica y ambos saldrían perdiendo: la huelga se limitaría una cuestión puramente salarial, de supervivencia; las protestas estudiantiles se reencauzarían y redefinirían como problemas "educativos". Y la "violencia" se imputaría de forma exclusiva a los estudiantes y no a los obreros respetuosos de la ley. "Antes del 13 de mayo se trataba sobre todo de limitar la lucha asegurándose de que los estudiantes no entraran en el Barrio Latino. Después de esa fecha se trataba sobre todo de hacer lo posible para que no salieran de allí".[14]

Ante la estrategia de separación y contención del gobierno, las formas y acciones políticas más efectivas que el movimiento podía fomentar eran las que se han definido como "diálogo", "encuentro", "relevo", "alianza", "solidaridad" o incluso "aleación" (alliage) –término utilizado por Jacques Baynac– entre los obreros y los estudiantes. Analicemos dos ejemplos de cómo el Gobierno trató de impedir dicho "encuentro", uno en las calles y otro en las fábricas.

El 24 de mayo, una multitud de unos 100.000 manifestantes intentó dirigirse de la estación de Lyon a la Bastilla; Pierre Peuchmaurd, que participó en la manifestación, escribe: "Todo el mundo está allí. Nosotros, todos nosotros. La CGT también, pero sin banderas, dirigentes ni delegados, la verdadera CGT y varias federaciones de la CFDT y la FO, al menos un cincuenta por ciento éramos obreros. Los pasquines circulaban, se intercambiaban. Había un texto muy bonito del Movimiento 22 de Marzo, dirigido a los obreros que estaban por todas partes aquel día: 'Vuestra lucha es la nuestra', sin duda uno de los mejores intentos de definir por qué estábamos todos allí".[15] Peuchmaurd menciona otro lema del día: "Ningún éxito es definitivo en un régimen capitalista". Pero un texto firmado conjuntamente por los diferentes comités de acción captura aún mejor el tono de la manifestación de aquel día:

No a las soluciones parlamentarias en las que De Gaulle se va y los empresarios se quedan.

No a las negociaciones en la cumbre que no hacen sino prolongar el capitalismo moribundo.

No más referéndums. Basta de circos.

Que nadie hable por nosotros.

Pero en el camino de los manifestantes hacia su objetivo se encuentran con los antidisturbios de la CRS, que bloquean el paso hacia la Bastilla y les devuelven a sus propias barricadas del Barrio Latino, cuya existencia –a partir de entonces fue evidente– toleraban tácitamente las fuerzas del orden como la única expresión viable o "válida" del movimiento estudiantil. "En la Bastilla, todo se acaba. Un despliegue de policías que da vértigo... una victoria en el terreno... hasta el repliegue al Barrio Latino". Posteriormente Peuchmaurd critica a los estudiantes por encerrarse en la imaginería del gueto del Barrio Latino y habla de los errores políticos de los manifestantes: "... sobre todo por regresar al Barrio Latino, reagrupándonos todos allí como polillas. Deberíamos habernos dividido en grupos e invadir la ciudad... El otro error fue no habernos liberado a tiempo del mito de la barricada".[16] A partir de este momento y hasta la últimas grandes manifestaciones del 10 y 11 de junio, se hace patente que el secuestro de los manifestantes dentro del Barrio Latino es una táctica deliberada del gobierno.[17]

El segundo ejemplo concierne a la práctica de la "ocupación de fábricas" por parte de los obreros huelguistas. Este tipo de acción se había inventado en 1936 y no había vuelto a utilizarse en los movimientos obreros hasta justo antes de 1968. Por lo general, la ocupación se consideraba como una señal de fuerza y seriedad de la huelga, pues significaba un alejamiento claro de formas artificiales agotadas como las reuniones y las peticiones, o las huelgas parciales "simbólicas" que llevaban la marca de los sindicatos y ya no movilizaban a los obreros. "La ocupación de las fábricas es distinta a manifestarse por las calles para obtener –o a menudo no obtener– reivindicaciones profesionales o salariales: significa la voluntad de

adueñarse del lugar de trabajo".[18] ¿Es cierto, como han mantenido muchos gauchistes después, que el modelo de ocupación adoptado en las dos fábricas que prendieron la chispa de la huelga, Sud-Aviation y Renault-Cléon, era un calco de la ocupación de la Sorbona por los estudiantes? ¿O derivaba de la propia tradición obrera, ya fuera del modelo histórico de los treinta o de otro más reciente, el de las huelgas de 1966 y 1967 en Rhodiaceta, Caen y otros lugares? Lo más probable es que la decisión de ocupar no fuera tanto una imitación de las tácticas estudiantiles como una respuesta a la vacilación, debilidad e incluso deserción que percibían en la actitud del gobierno. Pero en cualquier caso, la ocupación –en la que por lo general se secuestra o expulsa al director, aunque a veces se le permite quedarse en la fábrica ocupada– implica que los obreros se hacen cargo de la gestión de servicios como la seguridad, la alimentación y la organización de las horas muertas, de modo que supone un clara inversión de la autoridad del director. "La ocupación consolida la huelga hasta tal punto que la fábrica deja de funcionar. Es una forma de proteger la huelga".[19] Lo que importa, para los defensores de la ocupación, es apoderarse de una fábrica, no ya en su papel de centro de producción, sino como un espacio no neutral en el que la clase opuesta se constituye como adversario: se trata de apropiarse de las categorías lógicas que gobiernan las instituciones y no las instituciones mismas. La ocupación en este sentido es afín a la barricada estudiantil; el enemigo nunca se distingue tan claramente como cuando está al otro lado de una barricada. La ocupación, al igual que la barricada, revela un conflicto de clases, la relación con el adversario. Según los que abogan por la ocupación, lo ideal sería que a la apropiación del espacio del poder dominante le acompañara una expansión del movimiento obrero fuera de los límites de ese espacio.

Pero, ¿era este el caso? Quizá las calles fueran un lugar más apto para fomentar los encuentros, un espacio más propicio para la expansión del movimiento obrero que las fábricas ocupadas. Debido a la forma en que Mayo del 68 se ha representado de forma sistemática, resulta fácil olvidar hasta qué punto las calles ya eran un sitio de encuentro desde principios de mayo. A medida que aumentaba la intensidad de las batallas callejeras, se unían a los estudiantes grupos cada vez mayores de obreros jóvenes, hartos del

protocolo de los sindicatos, y parados, un grupo cuyo papel y número se ha subestimado muy a menudo, tanto en el momento de la insurrección como, sobre todo, en las representaciones posteriores. Evelyne Sullerot destaca la forma en que la presencia de los trabajadores en las calles desaparecía del vocabulario utilizado en las informaciones difundidas por los medios de comunicación:

No podemos dejar de mencionar la cristalización de un vocabulario que tendría una importante función a la hora de orquestar el miedo visceral y lograr el aislamiento de los estudiantes. La palabra "barricada", por ejemplo, se empleaba para designar unas cuantas cajas de embalaje y unos cubos de basura. "Estudiantes" era un término cómodo, que en los primeros días de Mayo estaba justificado. Posteriormente apareció una prudente utilización del término "no estudiantes", una forma discreta de no decir "obreros". Los "no estudiantes" quedaban siempre envueltos en un halo de misterio, al que se unía el mundo de los bajos fondos (pègres) y los gamberros (katangais) según la ocasión. Incluso aquellas tardes en las que había una parte activa pero no mayoritaria de auténticos estudiantes en la multitud de manifestantes, la radio seguía diciendo: "Los estudiantes se han refugiado aquí, los estudiantes han contraatacado", etc.[20]

Lo que era cierto en el caso de las calles de París también lo era en otros lugares, de hecho en mayor grado. En Nantes, Rennes y en todas las provincias, multitudes de estudiantes, obreros y con frecuencia campesinos ocuparon las calles durante periodos más largos que en París.[21] A partir del 6 de mayo, los obreros jóvenes y los parados se unieron a los estudiantes en Clermont-Ferrand y en Grenoble; en la manifestación del 7 de mayo en Toulouse era imposible distinguir a un estudiante de un "no estudiante" u obrero en las calles.[22] No obstante, cuando comenzaron las huelgas masivas, ¿hasta qué punto favoreció la "ocupación de fábricas" –una práctica que implicaba que muchos obreros se alejaran de las calles al permanecer encerrados en las fábricas– el interés de los sindicatos por controlar y limitar una huelga que ya se había

"generalizado" sin la aprobación de la CGT? La ocupación no sólo anclaba a los obreros al lugar que les correspondía habitualmente, impidiendo el contacto con los estudiantes, sino que, lo que es aún peor, rompía la comunicación entre los obreros de las distintas fábricas y bloqueaba gran parte de las vías informales de transmisión de información entre diferentes sectores e incluso diferentes regiones que se habían formado durante las grandes manifestaciones.[23] Es posible que debido a la permanencia de los obreros en su lugar de trabajo, donde no suponían un peligro, aunque no realizaran sus funciones habituales, la ocupación sirviera para frenar la extensión del movimiento que se podría haber producido mediante la coordinación entre las distintas fábricas; es posible también que impidiera toda comunicación distinta a la representación de la huelga que transmitía la dirección sindical. "Para el gobierno, como hasta cierto punto para los sindicatos obreros, es mejor que los huelguista estén en las fábricas y no en las calles".[24] De igual manera, era preferible que los estudiantes se quedaran en el Barrio Latino – aunque en las universidades y escuelas mayores no se impartieran clases– que en la orilla derecha del Sena. Cuando los obreros se enclaustraban en sus fábricas, los jefes sindicales podían decidir más fácilmente en nombre de los obreros, "sector por sector", al tener el monopolio de la información. Una interpretación de este tipo se puede extraer de los comentarios de Anne-Marie Schwartch que cité antes; también se observa una dramática confirmación de esta idea en uno de los pocos documentos del "Mayo obrero" que tenemos: el breve documental La reprise du travail aux usines Wonder. En las imágenes se ve a una mujer que protesta contra la decisión de volver al trabajo y denuncia que se ha amañado el voto para poner fin a la huelga y volver al trabajo. A su alrededor, tres representantes de la dirección y de los sindicatos de la fábrica intentan "controlarla": "... que no es así... ya lo negociaremos después". Como sigue negándose a creer en la versión que le ofrecen del "fin de la huelga", los tres hombres comienzan a impacientarse, hasta el punto de recurrir a la fuerza para que la mujer vuelva al trabajo: "Es una victoria, ¿no lo entiendes?".[25]

La visión de Mayo como fracaso que desarrollan Pierre Goldman y Raymond Aron gira en torno a dos elecciones diametralmente opuestas. Estos extremos –¿De Gaulle o los estudiantes?

¿Revolución o psicodrama? ¿Revolución o histeria? ¿Acontecimiento o no acontecimiento? ¿Revuelta o fiesta? ¿Lúdico o serio? ¿Palabras o acción? ¿Tomar la palabra o el poder? ¿Imaginario o real?– han establecido en gran medida los términos del debate en torno al 68, tanto en lo que concierne a la forma que han asumido los análisis o "juicios" del acontecimiento en sí como por el rumbo que ha tomado el discurso teórico de los setenta. Ya sea en su forma centralizada o en sus ubicaciones y vicisitudes más locales, la temática del "poder" sería el elemento dominante, por ejemplo, en las obras de Foucault durante un tiempo y recibiría una difusión mediática enorme durante mediados de los setenta en las diatribas de los Nuevos Filósofos. Asimismo, la fascinación de los medios con la cuestión de la "violencia armada" dominaría los setenta en Europa con la cobertura dedicada a las espectaculares acciones de las Brigadas Rojas italianas y la banda alemana Baader-Meinhof, derivadas ambas de movimientos del 68.

Pero desde mi punto de vista la verdadera cuestión está en otra parte, fuera de los parámetros del triunfo o fracaso de la revolución. ¿Por qué ocurrió algo y no nada? ¿Y cuál fue la naturaleza del acontecimiento que tuvo lugar? La atención dedicada a la problemática del poder ha anulado otro conjunto de problemas no resueltos en lo referente a Mayo y, de manera más general, a la cultura de los sesenta que podríamos agrupar bajo el epígrafe de una cuestión no menos política: la igualdad. No me refiero a igualdad en un sentido objetivo de condición, ingresos y funciones, ni tampoco a la supuesta dinámica "igualitaria" de los contratos o reformas, ni a una exigencia o programa explícito, sino más bien a algo que surge en el curso de la lucha y se verifica de forma subjetiva, se expresa y experimenta en el aquí y ahora en función de lo que es y no de lo que debería ser. Dicha experiencia se sitúa al margen de la "toma del poder estatal", fuera de esa dinámica. La narrativa de una toma de poder deseada o fallida, en otras palabras, está determinada por la lógica del Estado, es la historia que el Estado se cuenta a sí mismo. Para el Estado, la gente en la calle siempre está fracasando en su intento de tomar el poder. En 1968, "la toma del poder" no era solamente una parte del discurso del Estado, sino que expresaba además el deseo del Estado de realizarse a sí mismo, es decir, de reconducir el día a día hacia sus propias necesidades. La limitación de Mayo del 68 a esa visión, al deseo o el

fracaso de alcanzar el poder centralizado, ha reducido la definición misma de “lo político”, aplastando o borrando en el proceso una dimensión política de los acontecimientos que podría haber constituido, de hecho, la verdadera amenaza a las fuerzas del orden y quizá por ello fuera la razón de su pánico. Esta dimensión radicaba en una subjetivización que fue posible gracias a la sincronización de dos temporalidades muy diferentes: el mundo obrero y el estudiantil. Se encuentra en la idea central de Mayo del 68: la unión de la contestación intelectual con la lucha obrera. Consistía en una experiencia de igualdad no tanto como un objetivo de acción, sino como algo que forma parte de la acción, algo que surge en la lucha y se vive y declara como tal. En el curso de la lucha se desarrollaron prácticas que mostraron dicha sincronización, que contribuyeron a constituir un espacio y tiempo comunes, aunque en absoluto consensuados. Y esas prácticas mostraron la irrelevancia de la división del trabajo, que según Durkheim constituye nada más y nada menos que el elemento que mantiene y perpetúa una sociedad. Por ello, estas prácticas constituyen una intervención tan directa, o más, en la lógica y el funcionamiento del capital como un golpe de estado.

La dicotomía (revolución o fiesta, toma del poder o toma de la palabra) que ha dominado el debate de Mayo es falsa. Como comenta Bernard Lacroix, sólo porque mucha gente tardara un tiempo en comprender que Mayo no anunciaba una “revolución” inminente no quiere decir que sea cierto lo contrario, es decir, que Mayo pusiera en marcha un “regreso al individualismo”.[26] En otras palabras, es un error llegar a la conclusión de que el movimiento no había logrado tomar el poder porque, o bien era radicalmente indiferente a la cuestión del poder, o en el fondo constituía el prototipo de la conciencia del consumidor de los ochenta. En efecto, no se puede afirmar que el interés por tomar el poder centralizado fuera ajeno a Mayo; en su análisis sobre Mayo del 68 en Italia, Luisa Passerini describe aspiraciones revolucionarias similares a las de los franceses:

Nos dimos cuenta de que, pese a la fascinación que provocaba, la idea de una toma del poder al estilo del asalto del Palacio de

Invierno era arcaica y no sabíamos qué forma asumiría la transferencia de poder a las clases oprimidas. Pero lo cierto es que hubiera hecho falta dar un empujón brutal, no iba a ser una transición indolora.[27]

Con todo, la realización de formas de democracia directa y auto-organización colectiva era una característica más esencial en las aspiraciones del movimiento que ese "empujón brutal". Esas formas y prácticas contienen el principio de una organización social distinta, de un objetivo universalizable, similar al que generalmente se asocia a los proyectos revolucionarios, o al menos a sus orígenes.

Quizá sea posible ilustrar la distinción que hago si comparamos una tendencia leninista con otra derivada de las teorías de Rosa Luxemburgo. Las dos tendencias comparten, como todos los grupos radicales del 68, un objetivo anticapitalista. Pero un partido leninista es fundamentalmente una intelligentsia radical que dice que tenemos el derecho a gobernar. Su objetivo de "tomar el poder" está tan determinado por ese objetivo como por el adversario al que se enfrenta: el Estado burgués. Con la esperanza de vencer al adversario, el partido utiliza las armas y métodos del adversario; imita, en un proceso de fascinación inconsciente, la organización del enemigo hasta el último detalle. Y de esta manera se convierte en su réplica fiel, sobre todo en la relación jerárquica entre militantes y masas obreras, reproduciendo la división social que constituye los cimientos mismos del Estado. Por contra, un aspecto dominante de Mayo –más cercano a Luxemburgo que a Lenin– era precisamente el cuestionamiento de esa división social, con la intención de evitar la jerarquía inherente al leninismo y por ello se crearon organizaciones que eran producto de la lucha:

La rígida concepción mecánico-burocrática no puede concebir la lucha de otra forma que como fruto de la organización establecida en cierto estadio de su fuerza. Por el contrario, la evolución dialéctica viva hace que la organización surja como fruto de la lucha.[28]

Desde la perspectiva de Luxemburgo, la destrucción del régimen capitalista y su sustitución por el socialismo deben realizarse desde abajo, à la base, partiendo de la situación concreta. El movimiento debe adaptarse continuamente a las exigencias políticas de la situación, generando prácticas en oposición al estado burgués y, al hacerlo, creando sobre la marcha el embrión de la nueva sociedad a la que aspira. Un panfleto anónimo fechado el 1 de junio, titulado "Continuamos el combate", expresa claramente esta idea:

La ausencia actual de un líder a la cabeza del movimiento corresponde a su naturaleza misma. No se trata de saber quién estará a la cabeza de todos, sino más bien cómo formaremos una sola cabeza. Más en concreto, no se trata de que una organización política o sindical que existiera antes del movimiento se lo apropie.

La unidad del movimiento no debería derivar, no puede derivar, de la presencia prematura de una celebridad a su cabeza sino de la unidad de las aspiraciones de los obreros, campesinos y estudiantes.[29]

Esta tendencia que denomino "luxemburguista" o situacional es especialmente evidente en el funcionamiento de la forma más significativa inventada en Mayo, los comités de acción. Después de la huelga general de mediados de mayo comenzaron a organizarse pequeños grupos de unas diez o quince personas, la mayoría de los cuales no pertenecía a un grupo formado antes de Mayo, en función de su oficio en algunos casos, en otros según el barrio o la fábrica. Su objetivo inicial era proporcionar ayuda material a los huelguistas y producir propaganda con la que extender la huelga. Para el 31 de mayo se habían formado más de 460 comités tan sólo en la región de París; ya habían aparecido comités de acción en los institutos (llamados CAL) a principios de febrero. Además de su compromiso con el objetivo del poder obrero, estos grupos compartían la negativa hostil a reconocer a Pompidou como interlocutor político viable y rechazaban ser "recuperados" por las grandes

organizaciones políticas tradicionales. Pero, por encima de todo, compartían una definición de su lucha como un combate anticapitalista: “La coordinación en los comités de acción de las fábricas, barrios, colegios y facultades, de militantes sindicales y no sindicales se dedicaba al mismo combate: un combate anticapitalista”.[30] Algunos de los comités de barrio, como el del barrio del Marais, siguieron existiendo hasta varios años después de Mayo del 68.

Y pensar que mantuvimos vivo un comité de acción durante cuatro años, con al menos treinta personas presentes en cada reunión semanal, sin secretarios, sin despacho, sin cuotas obligatorias, sin un lugar fijo para reunirnos... ¡Sólo el día de reunión era fijo! Ahí tuvimos una prodigiosa experiencia libertaria.[31]

La creación de los comités de acción respondía en parte a la necesidad de canalizar la energía de las “masas” no organizadas, sin afiliación, que habían salido a las luchas y manifestaciones de la calle. ¿Cómo podía catalizarse y organizarse esta gente? La respuesta, obviamente, no podía reproducir el pesado aparato burocrático de los partidos o el Estado, sino que debía tomar la forma de una organización flexible, sin una plataforma definida a priori, y su funcionamiento tenía que trascender las distinciones entre liderazgo y actividad de masa. Los comités de acción consiguieron llevar a las fábricas y los barrios formas de organización distintas de las que funcionaban mediante la adhesión y las elecciones:

Nuestro funcionamiento era muy distinto al de los partidos tradicionales o “grupúsculos” que algunos de nosotros habíamos conocido. No teníamos ideología impuesta, lo que permitía a la gente, quienquiera que fueran, participar en su elaboración; gente que no estaba acostumbrada a hablar en público, que no tenía experiencia política previa, ni cultura política. Los que estaban más politizados tenían la oportunidad de confrontar sus análisis con el

punto de vista de otros... los comités de acción reunían a gente de distintas edades, de diversos medios sociales.[32]

En palabras del Comité de Acción de Estudiantes-Escritores:

Llevamos nuestro rechazo hasta el punto de rechazar integrarnos en los grupos políticos que afirman rechazar lo mismo que nosotros. Rechazamos el programa de las instituciones de la oposición. Rechazamos que se empaquete con un lacito nuestro rechazo y se le ponga una etiqueta.[33]

En un folleto encontramos una definición más concisa: “El objetivo fundamental de los comités de acción es definir una línea política común empezando por la base (à partir de la base)”.[34]

La historia de los comités de acción y la forma en que su funcionamiento parecía responder a lo que un folleto denominaba “la necesidad democrática fundamental de las masas”[35] no se corresponden con la versión política oficial o con la narrativa del poder del Estado, conquistado o no. Las conmemoraciones oficiales tampoco dicen mucho sobre su historia o, por ejemplo, sobre el papel que desempeñaron las mujeres en las actividades diarias.[36] No obstante, su existencia es la mejor ilustración de lo que Luxemburgo llamó una “evolución dialéctica viva”. Al mencionar a Luxemburgo no quiero sugerir una influencia explícita o consciente de sus ideas, o de las de ninguna otra persona, en el comportamiento de los militantes de Mayo. Me parece imposible evaluar el papel desempeñado por las ideas radicales o la teoría revolucionaria en el estallido y la evolución de la insurrección. Para hacerlo, tendría que creer que la conciencia precede a la acción o que un movimiento nace a partir de un modelo, un programa, una idea o conjunto de ideas, y no de una lucha. Y no lo creo. La relación entre ideas y formas de acción política siempre es de carácter coyuntural y situacional. Sin embargo, al hablar de la tendencia que estoy describiendo, “luxemburguista” me parece más acertado que otros

términos – “antiautoritario” o “anarquista”, por ejemplo– que se utilizan con frecuencia en los textos sobre Mayo, pues tienen unas connotaciones que apuntan a una especie de individualismo caótico. En un movimiento de masas, lo que importa es la forma concreta que el movimiento real toma y el sentido que los individuos atribuyen a sus acciones. Al volver la mirada a los documentos de Mayo –las imágenes y documentos que muestran las actividades de los comités de acción en los institutos, por poner un ejemplo–, lo que más sorprende es el alto grado de organización y coordinación reinante, sobre todo desde la posición ventajosa que nos permite el presente. En un movimiento de masas no pueden desvincularse las nuevas prácticas y los nuevos horizontes. Estas nuevas prácticas, entre ellas los comités de acción, creados a partir del 13 de mayo y vividos como nuevas relaciones sociales, sólo podían surgir porque las direcciones que tomaba el movimiento se habían ampliado y adaptado. Y la configuración de nuevos horizontes sólo podía llevarse a cabo porque se estaban creando nuevas prácticas políticas.

Gracias a la cultura de Mayo, se recuperó lo que podría denominarse una temática de la igualdad: superar la separación entre trabajo manual e intelectual, rechazar la profesionalización laboral o cultural como justificación de jerarquías sociales y sistemas de representación política, rechazar toda delegación, socavar la especialización... En suma, una violenta alteración de roles, lugares y funciones asignados. Al comenzar con un rechazo de los roles o lugares predeterminados por el sistema social, el movimiento de Mayo desvió su existencia hacia una crítica de la división social del trabajo. Aron, dicho sea en su favor, reconoce la violencia política contenida en dicha contestación cuando escribe: “La organización social se descompondrá el día en que los individuos rechacen aceptar la solidez y división del trabajo, así como someterse al orden impuesto por todos sobre todo”.[37]

Pero es evidente que surgió una especie de leninismo a posteriori entre algunos militantes como consecuencia de las decepciones y amarguras asociadas al final de Mayo. Al volver la vista sobre un momento después de que haya ocurrido –un momento en que el gobierno, el primer ministro y el presidente de la república habían vacilado y habían perdido el control de la situación, en que el

gobierno se había convertido en una sombra y se había evaporado hasta convertirse en humo o polvo como la bruja de El mago de Oz – se reaviva inevitablemente la decepción que produce la oportunidad perdida, incluso aunque la "toma del poder" no fuera en líneas generales una cuestión esencial para el movimiento de Mayo. Un militante maoísta presenta, diez años después, la mejor descripción del completo conjunto de emociones ambivalentes asociadas con el fin de Mayo y la derrota de la izquierda en las elecciones que convocó De Gaulle en junio, una derrota electoral que importó menos en aquel momento que el hecho mismo de que hubiera habido elecciones:

Después llegó junio. La derecha se rehizo, la izquierda no tenía nada que proponer en el sentido de una ideología, ni siquiera una reformista... De todo aquello saqué una conclusión: nunca más, nunca tomar el poder desde la base, nunca tomar la palabra sin tomar el poder. Se adueñaron de mí la amargura y el resentimiento contra la fragilidad de todo lo que habíamos hecho. La cuestión de tomar el Poder (con 'P' mayúscula), el poder político, la sentí con mayor intensidad aún por el hecho de que nos daba la impresión de tenerlo ya en las calles, de hacer lo que queríamos.

El fin de esa experiencia fue muy doloroso. Por esa razón todos los discursos que se dirigen hacia una toma parcial del poder, que proponen ideas de revoluciones moleculares, me producen un enorme escepticismo. Amé Mayo del 68 profundamente por su aspecto antiautoritario, pero en junio tuve la aguda sensación de que el poder desde la base no es suficiente. En gran medida represento a una generación que ha oscilado constantemente entre los dos polos.[38]

"Vietnam está en nuestras fábrcas"

Para los miles de franceses de clase media activos en el 68, el surgimiento de una nueva subjetividad política se configuró por

medio del Otro, y la figura del Otro en el 68 es en primer lugar la de ese Otro que define la modernidad política: el obrero. Pero la subjetividad política que existía antes de Mayo en el caso de algunos militantes se remontaba, como hemos visto, a Argelia, y se formó en torno al eje del yo y de una alteridad colectiva diferente, la identificación irresoluble o imposible con el Otro colonial. "Para todos los que nos metimos política en aquel periodo, el problema de la descolonización se convirtió inmediatamente en la principal inquietud, cuando no en la única".[39] Para otros, el "tercermundismo" de principios de los sesenta situó en el centro de atención las lejanas figuras del militante cubano o el revolucionario vietnamita: "Otros climas: Cuba y Vietnam. ¡Cuánta atención les pudimos dedicar, Cuba y Vietnam! ¡Lo que estudiábamos la situación de esos países, lo bien que los conocíamos, lo que pudimos hacer por ellos, es decir, no hacer![40] En el contexto de esta batalla con los Estados Unidos, con la dominación internacional de la política y la cultura que Estados Unidos ha ejercido desde el final de la segunda guerra mundial, Vietnam hizo posible la fusión de los temas del antiimperialismo y anticapitalismo; la justificación teórica la proporcionaba, de una forma libre, el maoísmo. Todos los revolucionarios participan de la misma lucha: los obreros franceses, los norvietnamitas e incluso los estudiantes franceses tienen el mismo enemigo, el capitalismo imperialista. De este modo, el maoísmo relajó el tradicional énfasis que el P"C"F (como a veces lo escribían los maoístas) ponía en el proletariado francés al reconocer la posibilidad de otros agentes políticos, por ejemplo los agricultores o granjeros. La corriente teórica maoísta también reforzó la organización geopolítica tercermundista del mundo en torno a un eje norte/sur –el eje trazado por la división internacional del trabajo. La lucha de clases, palpable en Occidente sólo de forma intermitente, ya estaba allí, ya ocurría, a nivel internacional, en las relaciones entre los países imperialistas y neocoloniales. La China maoísta ejemplificaba una renovación tercermundista de la promesa de socialismo revolucionario que la Unión Soviética había traicionado. El primer editorial de Révolution, una publicación antiimperialista dirigida por Jacques Vergès entre 1963 y 1965 cuyo primer número, de septiembre de 1963, manifestaba los primeros síntomas de una corriente maoísta en Francia, aporta un ejemplo de cómo se estaba configurando la lucha de clases:

El proyecto mismo de liberación, de un alcance sin precedentes, se está organizando de este modo. El proletariado ya no asume la figura trágica del obrero industrial, sino que ha triunfado en un tercio del planeta. Ejerce una influencia sobre el destino del mundo: no se puede dejar de contar con él, con su pujanza, y se le reconoce en todos los continentes... La tarea de Révolution en este contexto es... contribuir, en el dominio de la información, a la consolidación del mayor Frente Unido antiimperialista posible... Somos, en efecto, compañeros de viaje de todos los que luchan...[41]

En los años inmediatamente precedentes a 1968, a medida que la guerra en Vietnam se aceleraba, y sobre todo después del bombardeo estadounidense de Hanoi en diciembre de 1966, fue el campesino de Vietnam del Norte y no el trabajador del sector automovilístico de Billancourt quien se convirtió, para muchos franceses militantes, en el símbolo de la clase obrera. El combatiente vietnamita proporcionaba, tanto cronológica como teóricamente, la figura de transición, el relevo entre el Otro colonizado "familiar", el argelino de principios de los sesenta, y el obrero francés del 68.

La identificación con Vietnam estaba muy extendida entre casi todos los ámbitos militantes activos en Francia en el 68, al igual que en Alemania, Japón, Estados Unidos y otros países. Como dijo Sartre: "El impacto fundamental de la guerra en los militantes europeos y estadounidenses fue la extensión del terreno de lo posible".[42] La identificación era en parte simbólica –en la medida en que sustituía a posicionamientos políticos internos de imposible definición hasta entonces–, y en parte muy pragmática, como método para empezar a mover las cosas en el entorno nacional. Y sin embargo, sólo Francia e Italia llegaron a dar ese salto o relevo conceptual hacia el Otro más cercano, pasando de la figura del militante campesino extranjero al obrero indígena, para afirmar, como los obreros en huelga de la Fiat en Turín, "Vietnam está en nuestras fábricas", o, como los trabajadores de la fábrica de relojes de Besançon, "¡Combatid en el maquis de las fábricas de Francia!".[43] El término "maquis" evocaba en Francia las actividades

de la Resistencia durante la segunda guerra mundial, pero a finales de los sesenta la connotación inmediata era de carácter tercermundista: las luchas de liberación nacional de los campesinos de Asia, Latinoamérica y África. Convertir las fábricas en maquis equivalía a trasladar la lucha a un plano nacional. Las manifestaciones de estudiantes alemanes, notablemente más numerosas, violentas y coordinadas que en Francia, no provocaron una reacción o alzamiento simultáneo entre los obreros alemanes. En el caso de los franceses, ¿cómo se produjo dicha conexión o relevo? O, por utilizar los términos del historiador Jean-Pierre Rioux: "¿Qué se entiende por ese vínculo o relevo que hizo pasar del Mayo estudiantil al Mayo obrero?".[44]

Para responder a esta pregunta primero debemos considerar los emplazamientos y discursos que permitieron que la geografía de una amplia y distante lucha internacional –el eje norte/sur– se trasladara a la geografía e itinerarios cotidianos de estudiantes e intelectuales parisinos a principios de los sesenta. La presencia durante casi veinte años, entre 1956 y 1975, de la librería La Joie de Lire, de François Maspero, en la calle Saint Severin, coincide casi exactamente con el periodo de aproximadamente veinte años –desde la batalla de Dien Bien Phu en 1954 y la conferencia de Bandung el año siguiente hasta 1975– en que la periferia se convirtió en el centro de interés para los intelectuales europeos, y sobre todo los franceses. A lo largo de esos años dominados por la descomposición de los imperios europeos, la librería y la imprenta de Maspero se embarcaron en la empresa de representar la imagen de un mundo en explosión en el que Europa ya no era el centro. Y gracias a esa labor La Joie de Lire se convirtió en componente esencial en la vida de muchos militantes, una parada inevitable en las trayectorias diarias, un lugar en el que, sobre todo durante el periodo argelino, en el piso de abajo de la librería se podían encontrar revistas censuradas, documentos de Estado y efímeros pasquines políticos. De esta forma la librería no era sólo un lugar de encuentro, ni siquiera, como el mismo Maspero lo definió, "el punto de encuentro de todas las contradicciones de la izquierda",[45] sino, sencillamente, "la librería más viva de París".[46] Allí fue donde muchos lectores encontraron las herramientas con las que, en palabras de Claude Liauzu, "tomar en consideración el hecho de que Occidente ya no era la medida de todo".[47] "Lo que más me choca",

comentaba un habitual de la tienda, “es la seriedad con la que la gente mira y toca los libros”;[48] Jean-Francis Held también menciona el “clima denso y austero” de la librería.[49] Pero también es cierto que para muchos era un lugar acogedor por contraposición a la hostilidad del resto de las calles, un lugar en el que se daban encuentros casuales y conversaciones espontáneas fuera de un marco político determinado, ya fueran partidos o “grupúsculos”: por encima de las facciones y, sobre todo, de las nacionalidades. La vida militante en torno a 1963 se concentraba en un “triángulo mágico” cuyos vértices eran la Sorbona (la universidad de Jussieu no era más que un proyecto entonces; Censier y Nanterre estaban en fase de diseño), el nuevo local parisino de la UEC en la plaza Paul Painlevé, frente a la Sorbona, y Editions Maspero en la calle Saint-Severin al final del boulevard Saint-Michel.[50] Los libros que no se encontraban en las librerías más especializadas como L’Harmattan (el término significa “el viento del sur”), ubicada entonces en la calle Quatres Vents, o en la librería del Partido Comunista en la calle Racine, se conseguían en La Joie de Lire, donde fluían las corrientes revolucionarias. Martine Storti recuerda una típica trayectoria militante de 1967:

Al final del boulevard Saint-Michel, en la calle Saint-Severin, pasé largas horas en la librería de Editions Maspero, refugio cultural y político de los “revolucionarios”... Más abajo estaba la Mutualité para las reuniones, y en el lado opuesto, hacia Saint- Germain-des-Près, la calle Rennes, donde se encontraba, en el número 44, el Hôtel de la société de l’encouragement pour l’industrie nationale, lugar de frecuentes reuniones. De vez en cuando iba a Gobelins, en Censier, una especie de anexo a la Sorbona que abrió en 1965.[51]

Censier sería durante Mayo un importante laboratorio para los contactos entre obreros militantes y estudiantes. Y La Joie de Lire proporcionaría refugio, literalmente, para los militantes heridos y gaseados que entraban en tropel huyendo de la policía en Mayo.[52] Pero a principios de los sesenta Editions Maspero era principalmente conocido como otro “viento del sur”: la editorial que rastreaba las ruinas y el declive del Imperio, que de forma

regular daba voz a las teorías y testimonios sudamericanos, africanos y asiáticos, que publicó por primera vez Los condenados de la tierra de Fanon con prólogo de Sartre, así como obras de Ben Barka, Giap, Cabral, Che Guevara, Malcolm X y otros. La teoría y los testimonios recibían la misma difusión; pero los lectores también encontraban en La Joie de Lire complejas conexiones que se establecían entre lo político y lo poético: Baudelaire compartía estantería con Lenin, Giraudoux con Marx, Michaud con el Ché. La representación de las tendencias de izquierda en la librería de Maspero no era quizá tan completa como podía haber sido; los anarquistas, por ejemplo, se quejaban de que en sus estanterías no se podían encontrar las revistas Socialisme ou Barbarie, Internationale situationniste y Noir et Rouge. Pero debido en gran parte a Editions Maspero y al rumbo editorial seguido por Le Monde Diplomatique y Les Temps Modernes durante aquellos años –las tres publicaciones compartían muchos autores–, se mostró de forma palpable una de las grandes particularidades de la izquierda de la época: la teoría no se generaba desde Europa sino desde el tercer mundo. No se trataba sólo de que el tercer mundo hubiera dado a luz el fenómeno de la figura de acción, el militante campesino guerrillero, lo que al fin y al cabo era lógico teniendo en cuenta la división internacional del trabajo establecida en la que en Europa y Occidente en general están los pensadores y en el resto del mundo los hacedores, los hombres de acción, sino que además, los desposeídos o "condenados" de la tierra –Mao, Guevara, Fanon, Cabral y otros– se habían convertido también en pensadores en esta era de cambio de dirección gauchiste.

Los antecedentes familiares de Maspero –abuelo egiptólogo y padre sinólogo asesinado por los nazis–, así como su propia trayectoria política, marcada por la ruptura con la izquierda "respetuosa" y el PCF debido el tema de Argelia, explican mucho de su atención a lo que sucedía en el tercer mundo. Pero en una entrevista de 1973 relata un acontecimiento concreto, una gran "conmoción" según sus propias palabras, que le hizo desviarse en esa dirección. Estudiante de etnología a mediados de los cincuenta y miembro militante del Partido Comunista, Maspero asistió al primer festival de cine etnológico que se proyectó en París. Allí vio un documental de Jean Rouch sobre la caza del hipopótamo por los dogón. No fue tanto la película como la intervención de varios africanos entre el público,

que criticaron las dimensiones "folclóricas" de la película, lo que influyó a Maspero; los africanos se quejaban también sobre una ley de 1932, aún vigente, que les impedía utilizar una cámara en su propio país sin la aprobación del gobierno.[53] La anécdota es significativa pues nos recuerda uno de los más importantes factores en el desarrollo de las perspectivas tercermundistas de la postguerra: el gran número de intelectuales africanos, caribeños y asiáticos, muchos de los cuales serían fieles clientes de La Joie de Lire, que vivían o pasaban largos periodos en París en aquellos días. Fue a esta primera experiencia de "encuentro" –la película de un etnógrafo francés y la crítica que generó entre la "gente" que pretendía representar– a la que Maspero atribuyó posteriormente su compromiso de difundir y poner a disposición pública una serie de obras en las que gente activa en una lucha política se decidía a escribir sobre su combate. En su primera librería, la predecesora de La Joie de Lire en la calle Monsieur-le-Prince, esta idea se materializó con la acumulación de los primeros trabajos de Présence Africaine; posteriormente, con el comienzo de su propia editorial en 1960, Maspero daría "voz" al FLN durante los años de la guerra de Argelia, editando periódicos como Partisans y Tricontinental (cuyos secuestros por el Gobierno metieron a Maspero en largos y costosos procesos), publicando textos que permitieran a los lectores "saber con cierta exactitud lo que pasa por la cabeza de un revolucionario cubano o un militante afroamericano",[54] todo como parte de un esfuerzo por "ampliar en lo posible las posibilidades de información y debate en el seno de los movimientos de izquierda de Francia y el resto del mundo"[55] y de este modo "crear los instrumentos para aquellos que deseen utilizarlos".[56] La información, para Maspero, ya era un acto de militancia, pues su existencia era en sí misma un arma en la batalla contra el alud de "contrainformación" diseminada diariamente por los medios burgueses a través de la prensa, radio y televisión.

A mediados de los sesenta, la perspectiva tercermundista que Maspero había contribuido a poner al alcance de los lectores franceses se convirtió en el medio, a su juicio, para repensar la situación en Francia. La revista Partisans, fundada por Maspero en septiembre de 1961, muestra claramente esta trayectoria. El editorial del primer número lo firma Vercors, el gran novelista clandestino de la Resistencia y uno de los fundadores de Les

Editions de Minuit, utilizando aún su pseudónimo. El texto de Vercors sitúa la publicación en una óptica resueltamente antiimperialista:

Apoyamos, en concreto, la Revolución Argelina. La apoyamos en un contexto mucho más amplio, del que sólo es un elemento: la entrada en escena del tercer mundo. Pensamos que nuestra época, y seguramente toda la segunda mitad del siglo XX, se verá dominada por un gigantesco fenómeno inaugurado bruscamente en China: el acceso de gente de color a la historia política del mundo y su creciente participación en su historia económica, cultura y social.[57]

Partisans, en gran medida "tercermundista", por tanto, en su orientación inicial, comienza a mediados de los sesenta a participar en los numerosos debates culturales que precedieron a Mayo; después del 68, el periódico muestra una marcada preferencia por temas sociales y políticos franceses. En 1966 Maspero anunciaba su deseo de publicar más análisis de Francia y sus luchas, pero sólo en la medida en que no se percibían como fenómenos locales. Francia debe considerarse a través de un prisma internacionalista:

Si deseo, repito, publicar más análisis sobre la política social y política francesa, es porque sigo creyendo que "todo está relacionado" y que no es posible analizar el gaullismo, el capitalismo o el sindicalismo en la Francia de 1966 como fenómenos aislados del resto del mundo.[58]

Todo lo que contaba en la elaboración del pensamiento de izquierda y extrema izquierda, en los estudios sociales, económicos y políticos escritos al estilo marxista –incluidos los textos teóricos contemporáneos de Althusser, Rancière y Macherey, y el "redescubrimiento" de Paul Nizan, que figura como uno de los autores más leídos entre los militantes franceses de los sesenta y los

setenta– sería editado o reeditado en la “Petite Collection Maspero”, iniciada en 1967. Con un precio de 6,15 francos cada una, las obras de esta serie, de inconfundibles portadas de tonos pastel, ofrecían los elementos de una cultura política común; según todas las fuentes consultadas, el público de la colección se apresuraba a comprar (o robar) cada libro que salía a la venta.

Durante Mayo, y también después, los profesores universitarios que castigaban el “antiintelectualismo” de los estudiantes activistas y su falta de respeto por la “cultura académica” no fueron capaces de darse cuenta de hasta qué punto los estudiantes, que posiblemente no habían adquirido una cultura intelectual a través de la biblioteca universitaria y las lecturas obligatorias, estaban de hecho desarrollando una a partir de las frecuentes visitas a librerías marginales como La Joie de Lire y L’Harmattan.[59]

No es posible hacerse a la idea de la intensidad de la actividad intelectual de los sesenta, vinculada a la idea de la crítica al estalinismo y al apoyo a los movimientos de liberación popular, como se decía entonces. Era la época de Arguments, de Socialisme ou Barbarie y otras publicaciones, no se trataba solamente de Le Temps Modernes y Esprit. Renové mi pequeña cultura política y la reflexión teórica me parecía cada vez más indispensable.[60]

Basta con escuchar conversaciones de Mayo grabadas al azar en documentales como Grands soirs et petits matins, de William Klein, y se derrumba rápidamente cualquier estereotipo del estudiante zafio e ignorante de los sesenta. Todo lo contrario, pues parece que la cultura literaria –alimentada con libros y publicaciones del marxismo crítico y antiestalinista que floreció desde mediados de los cincuenta a mediados de los setenta en Francia, junto con los textos tercermundistas editados y traducidos en la misma época– produjo todo un grupo de estudiantes de gran capacidad para elaborar argumentos, enterados de los acontecimientos del mundo y con una visión nada xenófoba.

En el documental de los setenta que Chris Marker dedicó a Maspero,

On vous parle de Paris: Maspero. Les Mots ont un sens, se ve al editor analizando su labor en función de tres puntos. Un editor se define en primer lugar por su catálogo, por la selección de libros que ha publicado. Pero, lo que es más importante aún, se define también por los libros que no ha publicado; en esta categoría Maspero dice que se siente especialmente orgulloso de sus logros. Y en tercer lugar, se define por los libros que han publicado otras editoriales debido a la existencia de Editions Maspero, es decir porque esta casa ha creado un público para cierto tipo de libros que otras editoriales publican ahora para adelantarse a Maspero. Este último punto lo describe como "mi célebre catálogo de libros que he hecho publicar en otros sitios".[61] En la segunda categoría, los libros que decidió no publicar, se incluían miles de títulos sobre Mayo del 68. Las editoriales francesas eran "obscenas", "nauseabundas" después del 68, en palabras de Maspero, pues publicaban "como cerdos" sobre Mayo; para ellas, 100.000 personas en la calle constituían 100.000 compradores potenciales. Con un análisis certero y devastador del aluvión de palabrería post-Mayo que inundó las tiendas tan sólo unas semanas después de que acabara la insurrección, Maspero califica la mayoría de libros que se publicaron sobre Mayo como "formas de eterna autoglorificación del movimiento estudiantil": ¿No fue fantástico lo que hicimos, no fue genial estar en las barricadas? Maspero observaba en aquella tendencia poco que pudiera considerarse constructivo o informativo sobre las luchas futuras o presentes, "y es sabido que existen luchas por librarse".[62]

Editions Maspero publicó una cantidad sorprendentemente escasa de títulos sobre Mayo. La editorial se limitó principalmente a las obras y testimonios relacionados con las huelgas de las fábricas, textos que siguen encontrándose entre las fuentes más valiosas hasta la fecha para conocer la perspectiva o las voces de los obreros individuales en el movimiento de Mayo. En el documental de Marker, la cámara se detiene en sus títulos: Des Soviets à Saclay?; La grève à Flins; La Commune de Nantes; Notre Arme, c'est la grève.[63] "Esta labor permanente y precisa de documentación y denuncia", afirma Maspero en una entrevista realizada en 1976, "esta actividad de topo, es lo que me interesa".[64]

El interés de Maspero cuando estalló Mayo del 68 ya se había

desplazado de la figura del Otro colonizado a la del obrero francés; su evolución como editor y militante proporciona un ejemplo que abre el camino para que dicho desplazamiento tenga lugar en la Francia de lo sesenta. La trayectoria de Chris Marker es otra muestra. Al haber trabajado con un colectivo de cineastas y obreros para producir el documental sobre la huelga de Rhodiaceta en 1967, A bientôt, j'espère, Marker y su grupo eligieron estrenar la película que habían estaba preparando de forma prácticamente simultánea sobre Vietnam, Loin du Vietnam, ante un público compuesto por obreros de dicha fábrica en Besançon (noventa trabajadores habían sido despedidos tras acabar la huelga). Como señala Celia Britton, tanto por la elección del espacio de proyección para el documental sobre Vietnam como por la propia concepción técnica –Marker incorporó imágenes de un montaje anterior sobre la huelga en el metraje de Loin du Vietnam –, se establecía una relación directa entre el contexto del antiimperialismo y el de la militancia industrial en Francia.[65] Georges Maurivard, obrero de Rhodiaceta que presentó el documental en la proyección, hizo estos comentarios:

¿Qué se va a plantear en la pantalla?

¿Lo que ocurre al otro lado del mundo?

¿Terribles acontecimientos sobre los que no podemos hacer nada?

¡NO!

TRATARÁ SOBRE NOSOTROS

Sobre nuestra actitud hacia los hechos, claro, pero más que nada sobre nuestra actitud hacia el mundo en el que vivimos cada día.

En Vietnam hay dos fuerzas en conflicto que conocemos demasiado bien: los ricos y los pobres, la fuerza y la justicia, la ley del dinero y la esperanza de un mundo nuevo.[66]

En el debate que hubo entre el público y los realizadores después de

la proyección, uno de los miembros del colectivo cinematográfico, Alain Resnais, expresa el deseo de “ir más allá de Vietnam”, en sus propias palabras, pero en dirección de Francia, y se pregunta, por ejemplo, si tener un frigorífico implica para la sociedad estadounidense la destrucción de otro país y, después, la destrucción propia: “Empezamos por Vietnam con el fin de comprender cosas que serían enteramente francesas... para mostrar, al final, que es obviamente el capitalismo mismo lo que estamos cuestionando”.[67]

Las formas y experimentos de militancia cultural como la película de Marker recuerdan que era sobre todo en términos de relaciones de clases donde se planteaban los problemas del tercer mundo en Francia; sólo era posible encontrar soluciones globales para los problemas del tercer mundo en la transformación radical del sistema capitalista mundial y su sustitución por un nuevo orden económico. (El término de origen anglosajón “tercermundismo” tendía, según Yves Lacoste, a una actitud más filantrópica y religiosa, derivada de nociones de caridad cristiana, hacia el mundo subdesarrollado).[68] Entre los estudiantes militantes, un documento como “Resolución Política de la Primera Sesión del Primer Congreso de la UJC (m-l)” (el grupo maoísta fundado en diciembre de 1966 por althusserianos de la escuela superior de Rue d’Ulm), revela la imposibilidad de disociar la situación en el tercer mundo de la de los obreros de Occidente. El enemigo común, el imperialismo estadounidense, permite pasar directamente del “combatiente vietnamita” al “obrero francés”, de modo que se vincula la lucha vietnamita con los problemas internos de Occidente. Los principios defendidos por el grupo son:

1. Un frente unido de jóvenes contra el imperialismo estadounidense, principal enemigo de los pueblos de todo el mundo... un apoyo potente, sin reservas, a la guerra popular que nuestros camaradas vietnamitas están luchando victoriosamente.

2 La formación de intelectuales revolucionarios que se unan a los obreros y trabajadores, que instituyan nuevas formas de organización que permitirán la realización de dicha tarea.[69]

La relación de los intelectuales franceses con el Otro vietnamita inmerso en su lucha es de un "frente unido" y "apoyo" sin reservas. Se podría definir esta unidad como una solidaridad revolucionaria franca y directa, creando una interdependencia de frentes donde la solidaridad no es caridad. Curiosamente, la propia historia colonial de Francia en Vietnam no se menciona; en cambio, el imperialismo estadounidense contemporáneo hace "camaradas" a los franceses y vietnamitas. La relación de los estudiantes franceses de clase media con los "trabajadores" de la misma Francia, por otra parte, es a la vez más compleja y está más posicionada de cara al futuro, es decir, de cara a un proceso de "formación" y a la creación de formas totalmente nuevas que desembocarán en la unión o enlace con el Otro en tanto que obrero. Al parecer, la unión con el obrero implica la articulación teórica de las relaciones entre las diferentes situaciones o, mejor dicho, la invención de prácticas que tengan como objetivo crear dicha articulación.

En la guarida del tigre

¿Cuáles eran esas prácticas? Vietnam, al presentar un terreno para el trabajo práctico, iba a proporcionarlas. La UJC (m-l) pedía una "solidaridad activa" con los vietnamitas, por contraposición a lo que consideraban una participación "puramente formal" del PCF en el "Mouvement de la Paix": "La realidad puramente formal del Mouvement de la Paix era evidente: ninguna acción se centraba en las fábricas, barrios, institutos y facultades, ninguna agitación, propaganda o actividad militante".[70] El grupo maoísta se distanció del PCF con el lema "FNL Vaincra" ("FNL vencerá"); el PCF, preocupado por la amenaza de la guerra termonuclear, pedía simplemente la "Paz en Vietnam" en lugar de una victoria total para la revolución. Pero, lo que es más importante aún, el grupo maoísta comenzó a utilizar una forma de organización política distinta: contacto directo, lejos de la universidad, encuentros en viviendas de obreros, en el exterior de la fábricas, en cafés de suburbios de inmigrantes, lejos del Barrio Latino y por lo tanto de la línea

política oficial trazada por el PCF.

El papel de Vietnam fue por todo ello muy determinante. Vietnam prendió la llama, en términos literales, que desató la violencia estudiantil, pues Mayo comienza el 20 de marzo de 1968, cuando la policía detuvo a un estudiante que rompió la ventana del edificio de American Express en la calle Scribe de París. Los estudiantes protestaron por esta detención y por la de otros que se manifestaron contra la guerra de Vietnam tras la ofensiva del Tet; así es como comienzan los incidentes en Nanterre:

El Movimiento 22 de Marzo nació allí, por la relación con los Comités Viêtnam de Base, el Comité Viêtnam National y todas esas máquinas –el lenguaje era nuevo. Formabas parte del Movimiento 22 de Marzo si eras antiimperialista, ya fuera con el CVN o con los Comités de base, prochino o de la facción que fuera.[71]

(Merece la pena recordar que el nombre del Movimiento 22 de Marzo era de inspiración cubana: hacía referencia a la forma en que Castro denominó a su grupo Movimiento del 26 de Julio por su primera acción insurgente contra Batista, el asalto al cuartel de Moncada el 26 de julio de 1953.) De esta forma Vietnam lanzó la acción a las calles y también puso a trabajar bajo el mismo paraguas a numerosos grupos –el CVN estaba dominado por trotskistas, el CVB por maoístas–, así como a militantes sin afiliación previa. Es decir, grupos que anteriormente habían enfatizado "el narcisismo de las pequeñas diferencias" comenzaban a funcionar juntos como si se tratara, en palabras de Jean Chesneaux, de una "confederación de tribus rebeldes". Mientras la situación en Vietnam empeoraba y un número creciente de tropas estadounidenses iba sustituyendo a los asesores políticos, la guerra servía para revelar los mecanismos profundos de una sociedad capitalista de tecnología muy desarrollada: ilustraba la monstruosa exageración de las mismas formas de opresión que existían, en estado sólo latente u ocasional, en Occidente. Al mismo tiempo, las prácticas políticas y militares del Frente Nacional de Liberación vietnamita, cimentadas en la cólera popular de las masas en Vietnam y el creciente apoyo de la

opinión pública internacional, se convirtieron en un "modelo para todos los pueblos del mundo", como afirmaban los maoístas, sobre todo porque estaban triunfando. Cuando Sartre escribió en 1972 que seguía convencido de que Vietnam estaba en los orígenes de Mayo del 68, no se refería tan solo a que los estudiantes se pusieron del lado del FNL en su lucha contra Estados Unidos. Su comentario, en el sentido de que el efecto Vietnam "ampliaba el terreno de lo posible" para los militantes occidentales, se refiere a lo imposible que parecía entonces que los vietnamitas pudieran enfrentarse a la máquina militar estadounidense y vencer, un sentimiento que resonaba en las incontables referencias de los textos maoístas a la "ejemplaridad" de los vietnamitas. "Todos los militantes saben que las ideas que tenían en mente durante los combates de Mayo venían en gran parte de las prácticas del pueblo vietnamita".[72] En teoría, "la lucha de los pueblos oprimidos con el heroico pueblo vietnamita a la cabeza"[73] ofrecía una perspectiva en virtud de la cual se podían formar numerosas analogías entre los campesinos extranjeros y los obreros franceses por el hecho de que ocupaban posiciones estructuralmente parecidas con relación al imperialismo capitalista, el "principal enemigo". Las dos luchas se iniciaban "desde abajo": la lucha de la guerrilla revolucionaria de las pequeñas naciones tercermundistas contra el imperio estadounidense militar e industrial tenía su equivalente en las huelgas salvajes de Rhodiaceta y Caen, iniciadas brutal o violentamente "desde abajo", al margen –y, cada vez más, en contra– del aparato tradicional de los sindicatos. Como dijo Mao en la Carta de los 25 puntos, el "tercer mundo" se había convertido en la "zona tempestuosa" de la revolución mundial. "Un camino recto va de las luchas populares de liberación a la organización de la insurrección popular en las metrópolis imperialistas", afirmaba un pasquín de Gauche Prolétarienne (GP) distribuido en Vincennes en 1972. Como explicaba Lin Piao en Larga Vida a la Guerra Victoriosa del Pueblo, la situación de las "ciudades rodeadas de campo" prendería inevitablemente la llama en las capitales imperialistas. "Creíamos que el futuro de la revolución mundial dependía de la victoria o derrota de los vietnamitas. Después de la 'sorprendente' victoria de la revolución cubana, el imperialismo estadounidense estaba dispuesto a impedir como fuera, incluida la intervención militar a gran escala, el alzamiento revolucionario en el resto del mundo. En Vietnam se enfrentaban la revolución y la contrarrevolución".[74] En

realidad, la probabilidad de lograr que las masas obreras francesas, preocupadas por sus propios problemas, se identificaran con los campesinos vietnamitas y consideraran al imperialismo estadounidense –y no al patrón de la fábrica– como su "principal enemigo" tenía seguramente un alcance muy limitado. Pero para los militantes e intelectuales Vietnam permitía la continuación y el desarrollo de una posición comunista transgresora fuera del PCF y a su izquierda, configurando un posicionamiento que había surgido en primer lugar, como hemos analizado anteriormente, en torno a Argelia. Y, como ya se observaba en el análisis del surgimiento de un movimiento estudiantil radical en la época de la guerra de Argelia, los estudiantes y otros grupos sociales sólo podían politizarse si las formas de organización y militancia política disponibles se reestructuraban también radicalmente.

Por lo tanto, las formas y prácticas organizativas que se desarrollaron en el contexto de la militancia en torno a Vietnam, que querían desvincularse de una política convencional de aparatos centralizados, fueron de importancia crucial para crear un vínculo entre el "Mayo estudiantil" y el "Mayo obrero". Aquellas prácticas ofrecían a los estudiantes un contacto directo y concreto con los obreros y con otras personas fuera de la universidad, eran una especie de "trabajo de campo" o ejercicios "sobre el terreno" con los que se abría toda una serie de nuevos "territorios políticos" de base.

Los Comités Viêtnam de Base (CVB), que se crearon en 1967 y en muchos casos fueron la base de los comités de acción que se formarían en Mayo, fueron la organización militante más significativa de este nuevo tipo, ya que ponían precisamente en práctica esta forma de deslocalización y desarrollaban un estilo político en ruptura consciente con lo heredado.

Echamos mano de lo que pudimos utilizar de la revolución cultural china para hacernos con formas más contradictorias e inestables de organización que las que la tradición del movimiento comunista había puesto a nuestro alcance hasta aquel momento. Como buenos marxistas-leninistas, pensamos en innovar radicalmente desde el punto de vista de la teoría y la práctica de la organización. Queríamos construir una forma de organización mucho más

dialéctica.[75]

En el fondo de sus actividades se encontraba la convicción de que la división entre el trabajo intelectual y manual era indisociable de la proyección o formato espacial de esa división: el hueco que separaba la ciudad del campo o incluso el Barrio Latino de los barrios obreros concentrados en Saint-Ouen y otros lugares más alejados. "Siempre tendimos hacia las banlieues [suburbios]".[76] Pero en gran parte estos comités parecían constituir la expresión de una sensibilidad política espontánea (y aquí me refiero a que adoptaban la forma que el momento exigía) que no venía desde arriba ni surgía de un aprendizaje teórico, sino que se desarrollaba en común en ciertas "situaciones de laboratorio" informales, en Toulouse, en Estrasburgo y en otros lugares, y en gran medida en los institutos. "No es verdad [con relación a Mayo del 68] que todo saliera de la nada. En los institutos había vida política: los Comités Vietnam".[77] Y dentro de estos comités comenzó poco a poco a tomar forma una manera de trabajar en grupo: la idea de permitir tanta autonomía como fuera posible a nivel de base. El contacto directo sobre el terreno (à la base), en aplicación del "literalismo" –la insistencia en el contacto directo con los obreros sin el obstáculo de una mediación teórica o sindical, con el fin de construir una forma de comprensión de la realidad a través de la práctica–, empujó a los maoístas a dar prioridad a las acciones de base en los barrios obreros. Regularmente salían détachements de banlieues ["destacamentos de la periferia"], como se denominaban entonces, para crear vínculos entre los barrios industriales y la ciudad:

Lo llamábamos estilo de "trabajo de masa"... El punto de vista que teníamos era el siguiente: los estudiantes eran un elemento importante, pero que tenía que aliarse con las masas; si no nos aliábamos con las masas, no teníamos futuro. Aliarse con las masas en el sentido más físico del término.[78]

Una de las primeras resoluciones maoístas realiza un llamamiento

para formar dicha alianza:

O bien los jóvenes y estudiantes permanecen dentro del estrecho marco de los institutos y las facultades, separados del pueblo obrero y sus luchas, y, en este caso, su revuelta se hundirá y no servirá a la causa revolucionaria; o, por contra, los jóvenes y estudiantes crean un movimiento de solidaridad concreta con los obreros, y en ese caso la lucha de los estudiantes y la juventud se fundirá con la de la clase obrera y el pueblo trabajador, y será progresista y revolucionaria.[79]

El objetivo en una primera fase era tratar de integrar el problema de Vietnam en la vida cotidiana francesa, combinando disciplina, improvisación, mucha regularidad –mediante la "implantación" en un barrio o lugar concreto– e innovación, de igual manera que Argelia –por el reclutamiento de jóvenes, por la presencia de argelinos en Francia, por los atentados de los OAS– se había sentido como inseparable de la vida cotidiana francesa.

Durante más de un año, como los otros CVB, estamos popularizando pacientemente –mediante todo tipo de métodos, con pancartas y carteles explicativos, por no mencionar los pasquines y debates– los aspectos fundamentales de la lucha de liberación nacional emprendida por el heroico pueblo vietnamita contra los agresores imperialistas estadounidenses y sus lacayos en Saigón.[80]

Los comités seguían las iniciativas centrales pero las acompañaban de nuevos gestos diseñados para atraer la atención: la venta del Courrier du Vietnam, la difusión oral de consignas y manifiestos, pancartas, hombres-sándwich y carteles en las paredes. "Era fundamental que no nos confundieron con el apacible vendedor de L'Huma-Dimanche, que –síntoma de la insípida debilidad del PCF– había renunciado hacía tiempo a todo ardor combativo. Por eso

todas las semanas intentábamos inventar un nuevo gancho para atraer la atención”.[81]

Una militante maoísta que después trabajaría en la cadena de montaje de una fábrica recuerda:

Aprendí a militar en el Comité Vietnam de Base del distrito 10, donde vivía. Vendía Le Courrier du Vietnam y así descubrí la militancia en la calle. Inventaba consignas que gritaba en voz alta a los oídos de los transeúntes que iban de compras; procuraba no recitar frases hechas. Era nuestra política, en la UJC, inventar las consignas nosotros mismos y diseñar pancartas que fueran tan llamativas como fuera posible. Fue en el CVB de mi barrio donde conocí a Jean-Claude, el futuro padre de mi hijo, Fabien. Rompí con mis padres por segunda vez para irme a vivir con él.[82]

Las prácticas maoístas (como las actividades de los CVB) contenían un parecido evidente con los experimentos más famosos de établissement o proletarización, nombre dado en los años anteriores y posteriores a Mayo del 68 a la práctica de los intelectuales de ponerse a trabajar en cadenas de montaje de fábricas. Las dos prácticas se basaban en un desplazamiento necesario, una trayectoria de carácter físico, no simplemente textual o teórica, al exterior del espacio propio con la esperanza de crear nuevas relaciones sociales de base. Después de todo, como solía decir Mao, ¿cómo se puede cazar a los cachorros del tigre sin entrar en su guarida? Dichos desplazamientos –con consignas como “ se jeter dans le monde ” (lanzarse al mundo) o “ être comme un poison dans l’eau ” (ser como un pez en el agua)– no eran únicamente maoístas; los compartían muchos militantes, incluidos aquellos que comenzaron a fijarse por primera vez con conciencia política en el obrero inmigrante. El comité de acción “Bidonvilles” [Barriadas] era uno de estos grupos:

Muchas organizaciones privadas y semipúblicas “se ocupan” de las

barriadas. Proporcionan una ayuda moral y material que, lejos de protestar contra la existencia misma de la barriada, permite que se perpetúe y se mantenga como "reserva" de mano de obra barata.

Los equipos del comité de acción Bidonvilles establecen contacto directo con los habitantes de las barriadas, no sólo para llevarles comida sino sobre todo para poner a su disposición los medios de difusión (carteles, pasquines elaborados en común y traducidos a varios idiomas) capaces de reforzar su unidad ante el hecho de la explotación del régimen capitalista.[83]

De hecho, Mayo del 68 marca el surgimiento en la escena política del "trabajador inmigrante" en la sociedad francesa. Antes del 68, los partidos de izquierda habían mantenido un silencio relativo sobre la inmigración, en parte porque los inmigrantes no se podían movilizar con propósitos electorales. El campus universitario de Nanterre, inaugurado en 1964 y construido en la zona de las peores barriadas de inmigrantes fuera de París, proporcionaba a los estudiantes una lección concreta "vivida" de desarrollo desigual, una experiencia cotidiana que Henri Lefebvre nunca se cansaba de señalar como crucial en los orígenes de Mayo del 68. Los estudiantes de Nanterre tenían que atravesar los suburbios cada día para ir a las clases del nuevo campus. Pero los que después retrocedían hasta entrar en las barriadas de inmigrantes que rodeaban al campus daban un paso decisivo. Los grupos de izquierda de Mayo y Junio actuaron como catalizadores de formas inconfundiblemente nuevas de expresión y movilización de obreros inmigrantes; a partir de 1970 se habían comenzado a producir huelgas de impago de alquileres y de hambre, ocupaciones de viviendas y otras luchas colectivas desconocidas antes de Mayo del 68 que situaban a los inmigrantes en confrontación directa con el aparato del Estado.[84] Durante al menos diez años después de Mayo, grupos de izquierda radical constituyeron uno de los escasos grupos de solidaridad con estas iniciativas.

Se trataba de una singular combinación del mencionado "literalismo" y de un cierto utopismo, anticipando, sobre todo en el caso de los maoístas, la desaparición de una distinción entre el trabajo manual e intelectual, al vivir como si esa distinción ya se

hubiera erradicado. Aquí se puede considerar que la figura sobredeterminada del "médico descalzo" que proporcionaba la Revolución Cultural China jugaba un papel que no era menos importante que la figura del "combatiente vietnamita". Se trataba de un papel paradójico, quizá, por ser en gran parte abstracta: un conocimiento empírico escaso de lo que en realidad estaba ocurriendo en China servía de inspiración a un grupo de activistas que se consideraban maoístas en Francia para elaborar un conjunto de experiencias y prácticas basadas en la realidad y viajar así a la "otra cara de la sociedad". Emmanuel Terray nos ha dejado el relato más iluminador sobre los deseos que cristalizaron durante esos días en torno a la figura del "médico descalzo" como personificación de una crítica de la especialización. Su relato es aún más insólito y valioso pues se desmarca del típico paradigma narrativo de autocrítica y autodenuncia que comenzaron a adoptar de forma invariable los maoístas desilusionados al reflexionar, después de 1976, sobre las mistificaciones juveniles con la supuesta sabiduría que proporciona la visión retrospectiva:

Yo era, como muchos otros en Francia, un ferviente partidario de la Revolución Cultural. Pero no creo que fuera un lamentable error juvenil que sería mejor silenciar hoy, ni, por otra parte, considero necesaria una confesión ostentosa. Lógicamente ahora sé que la Revolución Cultural con que soñamos y que inspiró parte de nuestra práctica política no tenía mucho en común con la Revolución Cultural que se vivió en China. Y sin embargo no estoy dispuesto a situar mi antigua admiración en la categoría de aberración mental. De hecho, el poder simbólico de la china maoísta funcionaba en Europa a finales de los sesenta de forma independiente a la realidad china propiamente dicha. "Nuestra" Revolución Cultural estaba muy lejos de esa realidad, pero tenía el peso y la consistencia de aquellas representaciones colectivas que la sociología y la antropología han estudiando tanto tiempo...

Aquel estallido "democrático" [en China], inesperado pero real, se asoció a otro estallido "igualitario". Los intelectuales y los dirigentes tenían que escuchar y ponerse al servicio de las masas y con ese fin compartir sus condiciones de vida. China también

conocía el abismo especialmente profundo que separaba a los dirigentes de la masas campesinas que constituye la norma en todos los países del tercer mundo: en el caso chino el abismo era aún más profundo por el efecto acumulativo de la cultura confucionista más la comunista, ya que la primera afirmaba la superioridad de la clase educada y los intelectuales, mientras que la segunda hacía lo propio con la vanguardia ilustrada. En estas condiciones, ¿quién podía considerar irracional o criminal un programa para rehabilitar a aquellos que se encontraban en los grupos sociales despreciados? ¿No era, por contra, admirable, en un mundo caracterizado por la arrogancia y el desdén de los privilegiados hacia "el pueblo"? Los "médicos descalzos", esos enfermeros formados a centenares, a los que se sumaban estudiantes de medicina que dejaban la ciudad para marcharse al campo, constituían en cierto modo el paradigma de la voluntad igualitaria y populista...[85]

Los comentarios de Terray indican que quizá el maoísmo francés tratara menos de China en sí que de la formación de un conjunto de deseos políticos elaborados en gran medida a partir de una visión imaginaria de China, que permitía a la nueva generación establecer la síntesis de una tradición francesa profundamente utópica. Al desplazar la atención de las fuerzas de producción a las relaciones de producción, Mao pretendía evitar la jerarquía burocrática de los soviéticos; también situó justo en el centro del análisis social la división del trabajo. A diferencia de Marx, que consideraba la tecnología como una liberación de la división del trabajo, los maoístas consideraban que la tecnología, en conjunción con la división del trabajo, formaba la base de la desigualdad. El conocimiento técnico era una mistificación, una técnica para estratificar o controlar a los trabajadores. La figura del médico descalzo enlaza con la tendencia rousseauista, con ecos de la primera tradición utópica de Fourier o de un contemporáneo como Jacques Ellul, feroz adversario del desarrollo de la tecnología.[86] Las nuevas formas de criticar la división del trabajo en el entorno propio importaban más que un conocimiento real de la situación política en China. Los maoístas franceses, por ejemplo, parecían padecer una feliz ignorancia de las complejas rivalidades entre Vietnam, apoyado por la Unión Soviética, y China (rivalidades y

circunstancias políticas que hicieron que las relaciones de Ho Chi Minh con China se deterioraran drásticamente cuando comenzó la Revolución Cultural en agosto de 1966). Estas complejidades no evitaron que los maoístas franceses siguieran siendo amigos tanto de los chinos como de los vietnamitas –"dos pueblos que son como los labios y los dientes", como decía un proverbio maoísta. La capacidad –ampliamente compartida en aquellos días– de convivir con discursos notablemente contradictorios en el seno de un mismo discurso utópico les permitía apoyar a los vietnamitas de manera incondicional y, al mismo tiempo, derivar tanto su análisis como su proyecto de la experiencia china. Este análisis procedía de la ruptura de Mao con la Unión Soviética y su introducción del concepto de "guerra popular"; a partir de entonces, los éxitos del FLN argelino y el FNL vietnamita podían pensarse a la luz de un nuevo socialismo revolucionario diferente del experimento soviético –desacreditado mucho antes de Solzhenitsin– que podía renovar el movimiento obrero en Francia y Occidente, enterrado durante décadas bajo el estalinismo del PCF y una larga serie de capitulaciones socialdemócratas. La revolución china se presentaba como una alternativa tanto al capitalismo como a la modernización socialista que representaba el socialismo soviético. La noción fundamental del "pueblo", procedente de Mao, daba la primacía a lo político al ampliar el campo político de las "clases", yendo más allá de su estricta definición económica y liberándolas de su aislamiento mutuo. El proyecto aspiraba a la supresión de las contradicciones entre el trabajo manual e intelectual, entre las ciudades y el campo, y por extensión al desmantelamiento de toda una política burguesa fundada en la división entre los que tienen conocimiento y los que no, los que mandan y los que obedecen: toda las políticas de delegación y representación que postulan una distinción clara entre los sujetos activos y pasivos. El proyecto se realizaría por una parte mediante una inmersión en la dinámica real de los procesos político-económicos y por otra mediante una anticipación experimental "del futuro", como diría Slavoj Zizek, en las relaciones concretas vividas con los obreros del presente. Se pueden detectar estos "aspectos maoístas, es decir, cierta relación con la realidad"[87], según palabras de un militante, en la descripción que presento a continuación de las actividades de uno de los fundadores de la UJC (m-l), Robert Linhart, mucho antes de que Linhart comenzara a trabajar en una cadena de montaje de Citroën.

En una descripción de un campamento de la juventud internacional comunista al que acudieron muchos radicales franceses en el verano de 1963 en Argelia, Tiennot Grumbat escribe:

De todos los jóvenes intelectuales que fueron a Argelia, Linhart fue el único que verdaderamente intentó entender lo que ocurría. Había hecho trabajo de campo en cooperativas, comía con los argelinos, vivía con ellos, intentaba ayudarles. Tenía un talento especial para construir teorías a partir de hechos. Una comprensión clara de la realidad. No se habla de lo que no se sabe y sólo se sabe lo que se ha experimentado y verificado.[88]

En las trivializaciones que desacreditan Mayo se alude con frecuencia a estos experimentos maoístas de "ir hacia el pueblo". Los maoístas e intelectuales que aceptaron trabajos en cadenas de montaje antes y después de Mayo –el proceso conocido como proletarización– eran caricaturizados después como las formas más extremas de un modo de vida obsoleto (la "militancia"). El estereotipo del "cura rojo" militante simboliza el embrutecimiento populista o la autonegación masoquista; se sitúa en el polo opuesto de la otra figura tópica de mayo, el hedonista libertario. Los dos estereotipos se necesitan mutuamente para existir, como si fueran reflejos de una misma realidad en un espejo deformado. Los dos estereotipos se articulan en torno al discurso del placer y su ineludible corolario, el individualismo. Al separar del todo las dos esferas, es decir al reforzar una oposición entre, por un lado, el "principio de realidad" abnegado de la disciplina practicante del militante maoísta que se une a los obreros de la cadena de montaje –un espacio que se supone carente de todo placer– y, por otro, un "buscador de emociones fuertes" anarco-libertario puramente hedonista que se libera de los grilletes del limitado mundo burgués, se abren dos vías para presentar una versión igualmente hostil de Mayo. En el primer caso, Mayo consistía en perderse entre las masas en una especie de embrutecimiento cuasi religioso y abandonar la voz individual en favor de las cadencias del "discurso militante", la langue de bois o lenguaje de eslóganes estereotipados; en la segunda versión, que es la que difundirían las influyentes

interpretaciones de Gilles Lipovetsky, Alain Reanut y Luc Ferry a mediados de los ochenta, Mayo se convierte en la prefiguración del individualismo posesivo de los ochenta, un ejemplo puramente lúdico de la expresión del yo. En el primer caso, política sin placer y sin yo; en el segundo, fiesta, sólo placer y sólo yo. Con frecuencia, se realiza la separación conforme a líneas "generacionales": los estudiantes mayores cuya formación incluía los años de Argelia frente a los más jóvenes y "contraculturales" que vinieron después.

Pero como muestran testimonios como el de Martine Storti, la individualidad puede completarse y no verse anulada con la colectividad y una experiencia puede ser seria y alegre al mismo tiempo. De hecho, la naturaleza de las experiencias revolucionarias colectivas parece requerir los dos estados a la vez; al menos, esa es la forma en que se recuerdan:

Si bien no pretendo saber comunicar el significado de Mayo, sí sé lo que hice durante las semanas de mayo y junio del 68, y puedo afirmar que para mí siguen siendo el arquetipo de la alegría pública... Sin duda, cada persona vivió Mayo a su manera. La mía fue alegre y seria.

Ni siquiera me di cuenta de que todo París se dirigía a la Sorbona, que era el sitio "a la última". Es verdad que pasé casi todo el tiempo en la Sorbona o en Censier, pero iba corriendo de una reunión a otra, de una asamblea general a otra y no tenía tiempo de ver a las celebridades paseando por el campus. No participé en la ocupación del teatro Odeon, de hecho en cierto modo me parecía una acción que rozaba la indecencia.

¿Era consciente de lo que se ha llamado "Fiesta de Mayo"? Sí, si se le llama fiesta a manifestarse todos los días o casi todos los días, o creer que por fin era posible cambiar el mundo, compartir con los demás esa esperanza, y a partir de ese día a día vivir con esa especie de ligereza que he descrito antes. No, si se le llama "fiesta" a querer "todo, en seguida" [Tout, tout de suite], buscar un "goce sin trabas" [jouir sans entraves] o "prohibir las prohibiciones" [interdire d'interdire]. Para ser sincera, yo le daba poca importancia a estos eslóganes; pese a su aparente radicalismo, me parecía que

apenas eran revolucionarios. Pensaba que la sociedad podía digerir esos desafíos pero no el desafío que presentaba un eslogan como “el poder para los trabajadores”.[89]

Lo que se borra en el estereotipo de la “fiesta de Mayo” es la experiencia que Storti prefiere describir como “alegría pública”: la relación con lo colectivo o con formas en que el placer –incluido el placer de expresarse– no se veía o sentía entonces como en los ochenta: como un fenómeno aislado e individualista. “Era posible creer que nos movía el pueblo porque había una huelga general y todo el mundo estaba en movimiento. Todos vivían más allá de los límites intelectuales, emocionales y sensoriales: cada persona existía más allá de sí mismo”.[90] El “más allá” de sí mismo mencionado en esta descripción corresponde a la formación de una unidad que ya no es una individualidad sino la relación de una individualidad con otra; se trata de un “uno” que mantiene la identidad individual y colectiva y la alteridad juntas de una manera indisociada e indisociable. Es el “nosotros” que surge si nos fijamos atentamente en el comentario de Lucien Goldmann sobre el hecho de que el pronombre personal “yo” no tiene, de hecho, plural: “nosotros” no es el plural de “yo”, sino algo de una naturaleza distinta. En su gráfico análisis del rumor y la comunicación durante la insurrección, Evelyne Sullerot evoca esa relación totalmente distinta entre el yo y los otros, la interfaz del individuo y la colectividad, fijándose en un lugar insólito hasta ahora en las investigaciones: la fenomenología concreta del uso del transistor durante las manifestaciones de Mayo. Sullerot analiza los efectos de lo que se podría describir como una comunicación puramente horizontal, instantánea y “paralela” que se desarrolló poco después de que la televisión quedase desacreditada y los periódicos se vieran desbordados por los acontecimientos, en un momento en el que sólo quedaba la radio, a través de emisoras locales de onda corta. “La ubicuidad de la información por medio del transistor”, señala, “parecía dar, a los ojos de muchos participantes, a cada individuo su propia autonomía de criterio sin separarle de la masa”. También cita la descripción de una estudiante:

El 6 de mayo estaba en Denfert-Rochereau. Desde allí fui a St. Germain-des-Prés. Mucha gente iba con transistor. Era maravilloso. Era información instantánea y todo el mundo podía configurar su estrategia personal. Me daba la impresión de que el individuo no era una oveja más del rebaño. El individuo pensaba. La gente se agrupaba en torno a los transistores. Después se apartaban todos y cada uno se hacía su propia idea de lo que había escuchado, a veces tras un breve comentario a la gente con la que se había estado escuchando: "Bueno, van para allá. Vamos a ver si la cosa se pone caliente allí. No podemos dejarles solos". O: "A esa mejor no ir", cuando a alguien no le apetecía participar en un enfrentamiento. En esencia, se trataba de lo que cada uno decidiera por sí mismo, según el temperamento y convicciones propios. Había un espíritu colectivo, claro, pero no había jefes. Cada persona era independiente. Al escuchar el transistor me daba la impresión de que participaba en el juego.[91]

El gobierno cerró las emisoras de onda corta el 23 de mayo, eliminando las retransmisiones en directo. Desde una perspectiva más general, Fredric Jameson recuerda con lucidez y tristeza al mismo tiempo la dinámica que existía entre lo individual y lo colectivo:

En los sesenta mucha gente se dio cuenta de que la multitud que anima un movimiento revolucionario no se compone de una suma de rostros anónimos o de una masa de individuos indisociables los unos de los otros. El individuo no desaparece en la colectividad, al contrario, se desarrolla, se afirma y adquiere una nueva dimensión. Es una experiencia que se ha ido borrando en el recuerdo y que no ha resistido el regreso violento del individualismo en todas sus formas.[92]

A finales de los ochenta, la versión dominante de Mayo como una fiesta libertaria de la expresión individual había distorsionado algo que los comentarios de Storti muestran con gran claridad: que la

“fiesta” o el placer del ambiente que reinaba esos días no eran el residuo que queda cuando la política se ha sustraído, sino que de hecho forman parte de la acción política concreta en sí. Al igual que Storti, Jean-Franklin Narot vincula de forma directa ese placer a la aceleración temporal de esos días, a la espiral de acontecimientos imprevistos que alcanzaron y finalmente sobrepasaron a los protagonistas.[93] Mayo y Junio, insiste Narot, tuvieron una temporalidad propia, compuesta por repentinas aceleraciones y efectos inmediatos: la sensación de que las mediaciones y dilaciones habían desaparecido. No sólo es que el tiempo se moviera más rápido que con el reloj congelado de las burocracias, sino que también superaba la temporalidad lenta y cuidadosa que gobierna la estrategia o el cálculo. Cuando los efectos de las acciones sobrepasan infinitamente las expectativas iniciales, o cuando una iniciativa local repercute al momento y de manera improvisada en cientos de lugares distintos, el espacio se comprime y el tiempo discurre más rápido. Al igual que Storti, Narot evoca un clima de “exaltación y agotamiento”: las carreras de un enfrentamiento al siguiente, la extenuación por las constantes asambleas generales, la disponibilidad y estado de alerta necesarios para lo próximo que fuera a suceder; una entrega gozosa a través de la transformación de las relaciones con los otros, a través de unos sincronismos no programados y de la destrucción de cosas, que de repente parecían insignificantes ante la extrema intensidad de los cambios sociales. (Efectivamente, en las memorias personales de esos días se observa de manera generalizada la insignificancia, incluso invisibilidad, de las cosas, los objetos). Y al igual que Storti, Narot insiste en que esa gozosa entrega del yo y la inmediatez que recuerda haber experimentado, lejos de suplantar la lógica del conflicto, al contrario, “lo seguían como una sombra”. El placer y el conflicto estaban ligados. Dicho de otra manera, las interpretaciones que se hacían de Mayo en los ochenta, como “revolución fallida”, fiesta “sin finalidad” o “sin proyecto”, estaban interesadas, según él, en desplazar el placer del lugar en el que tuvo lugar realmente: en el funcionamiento de un orden social diferente que el movimiento de mayo logró con la creación de nuevas formas de democracia directa. La lógica de ruptura o conflicto de Mayo funcionó como un hecho consumado: todas las mediaciones e instituciones habituales, ya fueran los sindicatos estudiantiles o la Asamblea Nacional, no eran ya formas que se criticaran, debatieran o denunciaran a secas

sino que era como si ya no existieran. Todo el trabajo que podía salir adelante sin ayuda de dichas instituciones –al margen de ellas o en su lugar–, todo el trabajo de crear fórmulas que eliminaran la representación, que deshicieran las divisiones que separan a los dirigentes de los subordinados, que permitieran a gente muy diversa comenzar a trabajar juntos para hacerse cargo de sus condiciones de actividad y existencia, toda la labor de producir una organización social diferente, todo este trabajo era el placer.

Las representaciones estereotipadas sobre la austeridad de la vida militante borran o ignoran un efecto que surge nítidamente como recuerdo dominante en muchos relatos de activistas: el placer que a veces se originaba en la simple superación de las barreras sociales de una sociedad tan dividida como la francesa, una sociedad donde no fluye fácilmente la comunicación –y menos aún la subversiva– de un sector a otro. Una de las formas concretas a través de las cuales las cosas cambiaron durante las semanas de la insurgencia fue la frecuencia de lo que Narot denomina encuentro: no se trataba de encuentros mágicos para iniciados sino que simplemente consistía en la experiencia de encontrarse de forma incesante con gente que las divisiones sociales, culturales o profesionales había separado antes, pequeños eventos que creaban la sensación de que esas mediaciones o divisiones sociales simplemente se habían evaporado. El relato de Storti describe fielmente el trabajo pesado que suponía la vida militante, que para ella se cristalizó en el manejo de la ahora obsoleta tecnología de la multicopista. Años después, a finales de los ochenta, Storti encuentra una plantilla sin utilizar cuyo recuerdo, a modo de magdalena de Proust, la sumerge en una experiencia de gran riqueza sensorial y emocional:

Y allí, doblada en medio de todos aquellos pasquines, encontré una reliquia, una plantilla virgen que debía tener treinta años. Había conservado su olor, ese olor de tinta, de papel carbón, un olor especial, al tiempo ácido y dulce, picante y azucarado, el olor de las horas, días, noches empleadas en sacar panfletos, con esa amenaza de la catástrofe, ese miedo a que llegara el momento en que la plantilla se partía en dos, porque había demasiada tinta o la multicopista giraba demasiado rápido. Después de intentar pegar,

casi siempre en vano, las piezas rotas y hacer girar la multicopista lentamente a mano, tenías que resignarte a escribir el texto en una nueva plantilla, utilizando dos dedos en la vieja máquina.[94]

En su relato y en el de otros militantes surge un placer multiforme, por la trasgresión física y social, pero también por la posibilidad de nuevas amistades y complicidades. Se trata de un placer, como deja claro Storti, que no forma parte de una exigencia o eslogan revolucionario ["goce sin trabas"] –Storti desconfía de los eslóganes de Mayo–, un placer que no se busca como fin en sí mismo y en el momento ni siquiera se conceptualiza como placer. El placer de superar la división social –tanto física como social– era proporcional a la gravedad de la segregación social en el momento; los diálogos entablados a pesar de esa segregación transmiten un sentido de transformación urgente e inmediata que no se vive como recompensa futura sino en el instante. Robert Linhart recuerda en un texto escrito en 1978: "Hace quince años, las fábricas eran un mundo cerrado y había que estar al acecho de los testimonios";[95] otra militante, que trabajaba en una cadena de montaje con intelectuales, escribe que antes de llegar a la fábrica, "los trabajadores trabajaban en las afueras de París y las fábricas parecían tan lejanas e inaccesibles como Argelia o Vietnam".[96] Incluso Jean-Pierre Thorn, director del documental Oser lutter, oser vaincre ["Atreverse a luchar, atreverse a vencer"] sobre la huelga violenta de la fábrica de Flins, recuerda una infancia y una adolescencia de pura segregación social. "Hasta 1968, no era consciente de las fábricas o de la clase obrera. En aquel momento, comencé a descubrir un mundo impresionante que existía a nuestro alrededor y tenía el poder de detener el país al dejar sus puestos de trabajo. En las puertas de la fábrica había banderas rojas. Tenía veinte años, fue impactante".[97] Claire, profesora de un instituto del centro de París en 1968, expresa diez años después la emoción que sintió al ver cómo se superaban normas y barreras sociales que antes habían parecido infranqueables:

Conocí a obreros por primera vez. Nunca había visto ninguno. No lo digo de broma, ni siquiera en el metro... Nunca había visto una

fábrica... Y entonces, de pronto, estaba viviendo y trabajando sólo entre obreros: antiguos miembros del Partido junto con inmigrantes más jóvenes. Los recuerdos, los únicos recuerdos verdaderos de Mayo del 68 que tengo no son de las manifestaciones, sino más bien de las reuniones que hacíamos dos veces por semana en casas de obreros. Las fábricas estaban en huelga, ocupadas, y nos juntábamos a "hacer teoría". Y hacíamos teoría, pero a la manera del 68... Era una buena sensación. Y pensé que todo iba a continuar. Tengo que reconocer que no me imaginaba que dejaría de ver a obreros en el futuro.... Nos acogían sin problema alguno en los piquetes de la fábrica, nos dejaban entrar en los talleres sin problema...[98]

Otro militante recuerda encuentros similares:

Al hacerme militante... entré en contacto con un grupo de gente nueva, distinta en un sentido social.. con el calor humano que existía entre nosotros. Cuando eres militante, hay algo que hace que todo merezca la pena, es encontrarte fuera de casa, a las cuatro de la madrugada, en un día precioso, con un proyecto común que a otra gente se le escapa, con la enorme alegría de estar en un sitio en el que no deberías estar, con esa especie de complicidad...[99]

Otro placer "secundario", pero muy real, acompaña a estos desplazamientos transgresores por encima de las barreras sociales, estos viajes al "otro lado": el placer de dejar todo atrás, alejarse de las vanas esperanzas y la inercia de las costumbres que nos anclan a un lugar o rol establecido. Se trata de un placer que ahora se olvida con frecuencia, como señalaron Jacques y Danielle Rancière, en las caracterizaciones miserabilistas que después del 68 se han hecho de los militantes "que se mezclaban con los trabajadores":

El intelectual tenía que extirpar de su persona todo lo que, por su forma de hablar o ser, pudiera recordar sus orígenes, todo lo que le

separaba del pueblo en sus costumbres. Era un ideal contradictorio que, si se observa retrospectivamente de forma simplista, se asimila a la figura del asceta o el boyscout. Pero no faltaba cierto cálculo de lo que proporcionaba placer y lo que producía dolor. Dejar para los viejos administradores del partido y los jóvenes ambiciosos la labor de gestionar las actividades en la universidad y redecorar el marxismo con sus últimos colores epistemológicos y semiológicos, para adentrarnos en la realidad de una fábrica o el ambiente acogedor de los cafés o pensiones de inmigrantes no nos causaba ninguna pena (después, al volver, nos daríamos cuenta). Servir al pueblo era en cierto modo otro nombre para el rechazo que sentíamos por el trabajo de los ejercicios universitarios, ya fuera desde el rol del profesor o del estudiante. Así, la transformación del intelectual podía vivirse como una auténtica liberación.[100]

Si el placer se sentía principalmente a posteriori, si se sentía indirecta, lateralmente y sobre todo en el momento doloroso de regresar a los hábitos o medio propio, no era por ello menos fuerte. Entre los relatos de établis –intelectuales y militantes que pasaban a veces años trabajando en fábricas–, se encuentran muy pocos aspectos del cliché miserabilista, el que presenta a los militantes "convirtiéndose en indígenas" o sufriendo de una especie de deseo de convertirse en obrero de verdad. Tampoco se encuentran rastros de la versión más utópica del "devenir" de Deleuze –devenir-animal, devenir-máquina, devenir-obrero– como un deseo de la metamorfosis. Por contra, encontramos lo que un établi indica: "Lo único que me interesaba era encontrar obreros para asegurar el relevo político. En modo alguno quería ponerme en su lugar".[101] "Para nosotros la proletarización nunca fue una medida de purificación, fue una medida política".[102] "Me sentía bien en la fábrica; no me había ido allí para olvidarme de mi condición de intelectual sino para que hubiera un encuentro entre gente de distintos orígenes. Quería trabajar desde el interior y sobre todo no quemar las naves nada más llegar".[103] Y a veces, como cuando estalló Mayo, había un descubrimiento de que la distancia que separaba al obrero del estudiante no era tan grande:

Llegó Mayo del 68. El mundo estudiantil ya estaba muy lejos después de aquellos meses en la fábrica. Después de la manifestación del 13 de mayo, la Renault se puso en huelga; el 15 o el 16 se acordó la ocupación de la fábrica... Allí dentro hubo una pequeña guerra que duró seis semanas... Yo estaba muy cómodo en aquella atmósfera pues en aquellos días los obreros "se hacían intelectuales" y nos estábamos encontrando con ellos a medio camino en nuestras respectivas trayectorias. Los obreros jóvenes de la fábrica salían a las barricadas y a la Sorbona.[104]

Quizá sea cierto, como afirma Daniel Bensaïd, que todas las herramientas de los primeros días de Mayo –las manifestaciones pseudo-insurrecionales, los bosques de banderas negras, las barricadas, la ocupación de facultades– haya que entenderlas como una composición semántica, un lenguaje mediante el cual el estudiante quería dirigirse a los obreros prescindiendo de los dirigentes burocráticos, crear una comunicación entre dos mundos que hasta entonces habían sido mutuamente inaccesibles, llegar a la clase obrera a través de un largo proceso de círculos concéntricos. Hasta un eslogan como "CRS = SS", que los estudiantes ya coreaban el 3 de mayo, cuando sólo había gendarmes en la Sorbona y los CRS no habían entrado aún en escena, podía leerse como un conjuro. Los estudiantes en este sentido ennegrecían el panorama, ya que los CRS aún no estaban allí y por lo tanto estaban acelerando las cosas y llevándolas hasta el extremo. Pero también estaban dirigiéndose a los obreros que aún no estaban presentes, utilizando su lenguaje, ya que de hecho el eslogan no era original de los estudiantes. Los primeros en utilizarlo fueron los mineros durante la huelga de 1947-1948 tras la creación de los CRS por un ministro socialista de Interior, que recurrió a estas nuevas fuerzas para acabar con la huelga.[105]

Cuando comenzó la huelga general a mediados de mayo, el Comité de Acción Trabajadores Estudiantes de Censier se propuso la tarea específica de apuntalar los vínculos entre la universidad y las fábricas. Censier era en cierto un modo un territorio virgen que se encontraba al margen los periodistas que acudían a la Sorbona y el teatro Odeon, los grandes anfiteatros del delirio verbal. Los

documentos elaborados por el grupo durante Mayo y Junio confirman la existencia de una cooperación entre jóvenes obreros y estudiantes durante la huelga. Pero en Censier el desplazamiento funcionó en sentido contrario: no eran los estudiantes los que acudían a los obreros, sino que los obreros fueron a Censier, atraídos por los locales abiertos a cualquier hora, las máquinas multicopistas, los equipos de trabajo que estaban siempre disponibles para reforzar contactos, hacer tiradas o debates. Era un espacio distinto al de la vida de los sindicatos dentro de las fábricas, donde los obreros solían encontrarse con prohibiciones, reticencias, controles, vigilancias y maniobras inexplicables de todo tipo. Censier se convirtió en un centro de coordinación y enlace de gran eficacia real gracias a su actividad de redacción de informes, elección de mensajeros y suministro de comida y ayuda material a los obreros. Su existencia impide cualquier menosprecio de la mitología "obrerista" que se le atribuye a menudo a Mayo, pues desacredita la idea de que la huelga se montó de forma autónoma y coincidió con el movimiento estudiantil por pura casualidad.

La retórica de Censier marca una evolución en el movimiento de Mayo. A principios del mes, cuando De Gaulle hablaba de los manifestantes como creadores del chienlit [desorden], un famoso cartel de Bellas Artes respondió inmediatamente con una imagen de De Gaulle y la frase "Le chienlit, c'est lui!" ["¡El desorden es él!"]; es decir, le arrojaron el epíteto a la cara. El 25 de mayo, Fouchet, ministro del Interior, llevó la retórica de De Gaulle más lejos, refiriéndose a "la pègre [chusma] cada día más numerosa, esa pègre que sale arrastrándose, llena de rabia, de los bajos fondos de París, que se esconde detrás de los estudiantes y lucha con una locura asesina... Pido a París que 'vomite' a esa pègre que deshonra la ciudad".[106] El periódico del Partido Comunista, L'Humanité, adoptó rápidamente un vocabulario idéntico: "Por la noche se ve en diversos barrios de París una canalla sospechosa, una pègre organizada cuya presencia contamina a los que la aceptan y, aún más, a los que la solicitan".[107] El vocabulario y la imaginería de la Comuna de París, repleta de fetiches de representación naturalista, vuelve a resucitar: los obreros, las clases bajas, son bestias salvajes, sucias alimañas que se esconden detrás de estudiantes respetables, contaminándoles como sórdidos parásitos, responsables de las epidemias y los contagios. Censier optó por responder

inmediatamente con un pasquín que le daba la bienvenida al epíteto y rechazaba la zoología social que escondía: “Si los que están en el poder consideran que los que estaban en las barricadas con los estudiantes son ‘ la pègre ’, entonces los trabajadores, empleados, obreros, asalariados y parados somos ‘ la pègre ’”.[108] En torno a la misma época, otro comité de acción, del que formaban parte Marguerite Duras, Maurice Blanchot y Dionys Mascolo, escribió un panfleto similar: “Los que hemos participado en las acciones que se atribuyen a la llamada pègre, confirmamos que somos todos alborotadores, todos somos la pègre ”.[109] La estrategia adoptada por los dos comités es la de ensanchar la ruptura entre el ser social y la constitución del grupo político. Al igual que en el caso del eslogan “Todos somos judíos alemanes”, al desnaturalizar “ la pègre ”, al aflojar los lazos que atan el término a sus connotaciones sociológicas, la palabra –judío alemán o pègre – puede utilizarse como nueva identidad política o subjetividad. Al acoger el indecoroso término, este se erige en representación de un grupo que no es socialmente identificable; los pasquines desbaratan la legitimidad –del ministerio o el Partido Comunista– que asigna los lugares y las funciones. Proponen una definición no naturalista de la política y el conflicto. La pègre se convierte en la construcción discursiva de la relación de un individuo con otro, es decir, lo que Rancière llamaría otra “identificación imposible”: sujetos políticos que actúan en la brecha o intervalo que se abre entre dos identidades, ninguna de las cuales se puede asumir.

Experimentos como los realizados en Censier o las prácticas maoístas del établissement demuestran que los militantes eran plenamente conscientes del dominio de la representación como uno de los factores determinantes de la desigualdad; de ahí, su voluntad de esquivar o saltar por encima de los sistemas de representación que produjeron o definieron las imágenes del obrero para las clases medias. Otra práctica similar era la enquête (encuesta o investigación), iniciada por los maoístas en 1967 y realizada con obreros y campesinos puerta a puerta, en los mercados, en las entradas del metro y en pueblos de la Francia profunda. La encuesta maoísta se originó en el rechazó de dicha representación mítica o trascendental que considera a la clase obrera como un bloque homogéneo. (También François Maspero dejó constancia de su resistencia a la representación prometeica o trascendente del “tercer

mundo" mediante la negativa a utilizar las mayúsculas para la expresión "tiers monde" en sus publicaciones.) Lo que se desconocía de la experiencia directa de los obreros, o para el caso de los pequeños granjeros, se podía descubrir "sirviendo al pueblo", aprendiendo de él, es decir a través de la acción práctica y la mirada atenta a las circunstancias cercanas y no a los textos teóricos. El modelo maoísta de marxismo dedicaba más atención a las condiciones locales e históricas –la situación– que a los textos canónicos. Los textos de Mao sobre el necesario vínculo de teoría y práctica, sobre la necesidad, según sus palabras, de "bajarse del caballo para coger flores", están en el origen del desplazamiento al exterior del Barrio Latino, donde sus obras no se leían tanto como doctrina teórica sino como una invitación a dejar atrás los libros y la ciudad:

Deberíamos actuar a partir de las condiciones reales de dentro y fuera del país, la provincia, el condado o el distrito, y deducir de ellas, como guía para la acción, unas leyes inherentes a dichas condiciones y no unas leyes imaginarias, es decir, descubrir las relaciones internas de los acontecimientos que suceden a nuestro alrededor. Y con este fin debemos dejar de confiar en las ideas subjetivas, el entusiasmo momentáneo y la letra muerta de los libros, y acudir a los hechos que existen de forma objetiva; debemos reunir materiales de forma minuciosa y, a la luz de los principios generales del marxismo-leninismo, extraer conclusiones correctas.[110]

Otra fuerza que empujaba fuera del Barrio Latino venía probablemente del placer que proporcionaba, como indica gráficamente un pasquín maoísta, "olvidarse de las vanas peleas de los grupúsculos, las interminables discusiones que no se basan en ninguna experiencia concreta ".[111] Las encuestas maoístas, con su esfuerzo por recoger la heterogeneidad del mundo proletario, aparecen hoy como un reflejo deformado de esa otra investigación puerta a puerta de la clase obrera, el estudio de mercado (enquête de consomnation), muy habitual en esa misma época e inmortalizado en la novela Las cosas (1965) de Georges Perec.

Mientras que el estudio de mercado se dirige al obrero en calidad de consumidor, una categoría social que ya en los sesenta era cuantificable en subgrupos en función de los hábitos de consumo, la investigación maoísta buscaba "el punto de vista de las masas" definidas por su doble oposición al "punto de vista del capital" y el del PCF y la CGT, revisionista por naturaleza. Los sondeos de mercado son en cierta manera herederos de toda una historia de estudios sociológicos o "policiales" del Gobierno sobre los obreros y sus costumbres que se remonta al menos hasta la mitad del siglo XIX. Por ejemplo, los estudios realizados con la intención de regular el problema de los hogares insalubres, considerados "peligrosos" para la salud pública, o los que investigaban las epidemias, adquirieron cierto rigor científico al acercarse el fin de siglo. Pero la información reunida en estas encuestas de los pobres del siglo XIX contribuía desde el principio a la regulación social al facilitar la labor de los investigadores a la hora de clasificar a los obreros o a los pobres en distintos grupos y categorías sociales definidas. Los estudios sobre higiene, como demuestra Andrew Aisenberg, servían a los intereses de la regulación policial.[112] La encuesta maoísta, por otro lado, se vinculaba a una derivación china que la liberaba, al menos en teoría, de esa herencia; bajo la forma de la misma palabra, se aspiraba a una práctica distinta de carácter subversivo. El papel del intelectual no sería, al sumergirse en "la escuela de las masas", el del sociólogo, higienista, profesor o líder de la vanguardia leninista, sino, como mucho, el de la matrona: extraer aspiraciones revolucionarias que existen en estado latente, alentar su manifestación y sintetizarlas después para devolverlas en forma de proposiciones políticas. "Sans enquêtes, pas de droît a la parole" ["Sin investigaciones, no hay derecho a hablar"].[113] Recoger los hechos de la lucha, anotarlos, devolverlos bajo una nueva forma, hacerlos circular, reproducirlos convirtiéndose en su vehículo. Los a priori teóricos han de dejarse a un lado, para esperar pacientemente a que surja una forma política de las representaciones que hacen los obreros de sus propias condiciones, aspiraciones y deseos, de sus propias voces dispares. "En efecto, nada se puede entender 'espontáneamente'; para entender, hay que investigar [enquêter]."[114] Los obreros que entablaron contacto con los maoístas en las fábricas diferían en su análisis del éxito de la práctica. Un trabajador ofrece una versión positiva de su encuentro con los maoístas en la fábrica:

Los trotskistas también vinieron. Pero eran distintos de los maoístas porque los trotskistas traían un panfleto: “Los obreros son explotados porque…”, con citas de Marx, El capital, etc. Era extraordinariamente teórico y no entendíamos una palabra. Por contra, los maoístas partían de lo que nosotros les contábamos. No sabían nada antes de que habláramos con ellos. No llegaban con ideas preconcebidas o panfletos. Escuchaban lo que teníamos que decir y con eso hacían un panfleto. Nos sorprendió mucho.[115]

Sin embargo, otro obrero difiere: “En las fábricas, no existe en realidad mucha diferencia entre trotskistas y maoístas. De hecho, para los obreros es todo el mismo movimiento izquierdista”.[116] Un antiguo intelectual que trabajó en una fábrica recuerda los problemas de comunicación, que pese a todo no impedían que se fraguaran amistades: “Empecé en Citroën. Hablaba y hablaba. Un obrero del que me había hecho amigo me confesó dos años después que cuando les hablaba no entendían una palabra de lo que decía. Hay que decir que utilizábamos una jerga maoísta, extraída del Pequeño Libro Rojo”.[117]

Cahiers de Mai, una revista dirigida por Daniel Anselme, Jean- Louis Péninou y Marc Kravetz, que publicó treinta números entre mayo de 1968 y 1973, surgió de la práctica de los comités de acción y las encuestas maoístas. Uno de los principales objetivos de Cahiers era proporcionar un punto de encuentro para las nuevas ideas que se manifestaban en las luchas que entonces tenían lugar en las fábricas y el campo. En un artículo publicado en 1970, “Le role politique de l’enquête” [“El papel político de la encuesta obrera”], propone un excelente análisis de esta práctica por su manifestación potencial o verificación de la igualdad, la construcción de un espacio común. Desde el principio, la encuesta militante se define por su oposición a formas existentes de “sociología obrera”. La recogida de información y acumulación de documentos que lleva a cabo el sociólogo convierte al obrero en el objeto del estudio y sitúa al sociólogo en el exterior de la situación estudiada, de forma que se establece una distribución jerárquica de lugares y funciones en consonancia con lo que describimos antes como la lógica de la policía. La encuesta obrera, por contra, sitúa

al objeto bajo la dirección y el control de los obreros, que debaten y elaboran un texto inicial frase a frase. De este modo la encuesta desempeña un papel político que consiste en reagrupar a los obreros en torno a un proyecto, la producción del texto, que actúa como fuerza unificadora para iniciar o alimentar el proceso de formación del grupo, reforzando la conciencia de su existencia como tal. Por lo tanto, la encuesta maoísta se inscribe, por su forma, en una serie de experimentos de autoría colectiva "desde la base" que proliferaron en la época, desde los cine-panfletos (ciné-tracts) de SLON a las creaciones cinematográficas colectivas del grupo Medvedkin de obreros en Besançon, pasando por la producción de muchos panfletos militantes anónimos, experimentos todos ellos que relegaban no sólo al sociólogo, sino también al todopoderoso y solitario teórico o al director de cine con categoría de auteur, al solitario confinamiento en que se produce la cultura y el saber en la burguesía. La encuesta puede posteriormente utilizarse como herramienta de propaganda y agitación, y, lo que es más importante aún, puede constituir un instrumento que crea vínculos entre las fábricas, dando lugar a una comunicación hasta entonces despreciada o incluso proscrita por la "comunicación vertical" de los líderes sindicales. Precisamente, una de las "revelaciones" de las encuestas obreras era precisamente ese vínculo, ya que manifestaba una necesidad expresada a menudo por los obreros: la comunicación entre los talleres de una fábrica, entre las fábricas de una región, a lo largo y ancho de un sector industrial. Asimismo, las encuestas disminuían la segregación entre los militantes de fuera de la fábrica y los que están dentro. En palabras de otro periodista militante:

Obviamente el investigador no puede ser neutral. No hay instrumentos neutrales... Hay que escuchar hasta al final: sólo entonces cobra todo su sentido la encuesta. Porque si se escucha hasta el final es porque no se está contento con las primeras respuestas... Entonces se ve mejor contra quién y por qué se lucha, se descubren las cicatrices y los tumores, ya no se habla de la "revolución" con estereotipos, ideas preconcebidas y afirmaciones triunfalistas, sino con toda la fuerza explosiva que representan las palabras cuando lo imaginario y lo real se convierten, a través de una vivencia diaria, en la base de las palabras...[118]

La encuesta militante pretendía diferenciarse de otras prácticas que presentaban una representación discursiva de los obreros, como las elaboradas por sociólogos, delegados sindicalistas, teóricos políticos e incluso militantes bienintencionados, y a cuyas actividades los obreros se refieren a veces con el verbo " parachuter " [caer en paracaídas]. (Los campesinos de Larzac preferían el término "cometa" para referirse a las apariciones repentinas y breves, sin continuidad, de intrusos bienintencionados.) [119] Así, un obrero de Citroën se queja del delegado del PCF que llega a la fábrica, "parachute son discours et s'en va" ("lanza su discurso en paracaídas y se va").[120] Otros obreros cuestionan la representación de su huelga en "textos elaborados a toda prisa por periodistas militantes que vienen de París", comentando que "cuando los militantes caen en paracaídas en una fábrica es difícil que su trabajo sea bueno".[121] Estos textos ignoran el "movimiento real que se ha desarrollado, la forma en que se ha desarrollado, los problemas que se han planteado... sin reflexión concreta sobre la lucha (que es) relegada a un segundo plano, detrás de análisis abstractos y demasiado generales". Las connotaciones militares del verbo parachuter, que remiten a un heroísmo aventurero –el ataque u operación de salvamento "desde arriba", el golpe breve e inesperado–, traen a la memoria a los paracaidistas de las guerras coloniales, muchos de los cuales habían encontrado trabajo de vigilantes de seguridad en las fábricas. Pero también anticipa la figura de los "paracaidistas" humanitarios de los ochenta, los "Médicos sin Fronteras" (muchos de ellos antiguos militantes) que se lanzaban a solucionar situaciones de emergencia, practicando lo que se ha llamado en tono desdeñoso "política de ambulancia", caracterizada por el desconocimiento de la situación en la que se aterriza. La encuesta tenía que ser fruto de una "inmersión prolongada", no una "breve incursión", y de una igualdad horizontal en torno a un proyecto compartido, por contraposición a una comunicación vertical que se inicia desde arriba. Debía rechazar cualquier reducción idealista, artificial o arbitraria, y también se oponía a la distinción entre "lo esencial" y "lo accesorio" propia de todo empirismo: cada persona tiene algo que decir, no se ignora ni se considera insignificante a nadie. Tenía que tratarse de una práctica en la que se ratificaba un respeto escrupuloso por la

diversidad.

Las ilusiones de la representación

¿Qué ocurre con el militante cuando la militancia acaba y tiene que regresar otra vez a su papel de periodista, cineasta, teórico o sindicalista? ¿Es inevitable que su relación con “el pueblo” o “los obreros” se convierta en la del paracaidista?

En los años inmediatamente posteriores a Mayo del 68, ese periodo que Pierre Macherey describe como “especialmente agitado y difícil”, la crítica de la división del trabajo y el problema relacionado de la igualdad, temas centrales para el movimiento de Mayo, se perdieron o acabaron sepultados en su mayor parte por las cuestiones relacionadas con la “toma del poder” (tanto institucional como armado). No obstante, la desaparición no fue completa. En los debates en torno a la división del saber en las escuelas y universidades, se vislumbran rastros de la temática de Mayo. Macherey recuerda, al contar su propia situación en la universidad de los setenta, un clima de enconados y agotadores debates políticos, de interminables reuniones en las que los jóvenes profesores se esforzaban por creer en la posibilidad de mantener cierto activismo político en medio de la masiva modernización del sistema universitario que llevó a cabo Giscard:

Retrospectivamente, cuesta mucho recordar y, con mayor motivo, tratar de hacer entender a los que no lo vivieron en persona, hasta qué punto aquellos años fueron, desde un plano puramente emocional, turbadores; pese al poderoso regreso de la reacción en sus formas más directas, todo o casi todo seguía pareciendo posible, aunque el futuro abierto de nuestra imaginación estuviera sumergido en un cúmulo de incertidumbres. Y es que, aunque no sabíamos qué dirección tomar, pensábamos pese a todo que íbamos a alguna parte.[122]

Sin embargo, fue en las actividades que abordaban directamente la cuestión de la representación del pueblo por los intelectuales –es decir, el periodismo y la historiografía–, donde continuaron realizándose nuevos experimentos en los meses y años después de Mayo del 68. Para muchos militantes de la época, la experiencia de Mayo implicaba la necesidad de insistir en el problema de la comunicación directa con los explotados y su historia y perseverar en el esfuerzo por construir nuevas formas de comprensión (y por tanto de lucha) entre grupos diferentes. Los colectivos se disolvían, se reagrupaban y adoptaban nuevas configuraciones para encontrar otros espacios y rumbos en su lucha. Los periodistas militantes que se formaron en las encuestas de fábricas como Jean-Louis Péninou, Jean-Marcel Bouguereau y Françoise Fillinger pasaron de Cahiers de Mai a un nuevo periódico radical, Libération, que comenzó con paso inestable en mayo de 1973 y fue afianzándose bajo los auspicios de Sartre; al diario se unieron militantes que habían escrito en Action, periódico que se publicó y vendió entre Mayo y Junio a un "precio mínimo" –como en otras publicaciones militantes, se podía pagar más si se deseaba– de 50 céntimos, o en el periódico maoísta La Cause de peuple, cuyo último número se publicó en septiembre de 1973.[123] Libération, cuyo manifiesto inaugural, de orientación maoísta, proclamaba que su objetivo utópico era "ayudar al pueblo a tomar la palabra", se consideraba, o al menos esa era la voluntad inicial de algunos de sus fundadores, como una especie de "redactor público" o colectivo: "La información viene del pueblo y vuelve al pueblo". Para promocionar el periódico, Sartre aceptó hablar en la radio por primera vez desde la campaña de denigración emprendida por el gobierno contra el manifiesto de los 121 durante la guerra de Argelia. Durante la emisión, Sartre describió así la aspiración del periódico a la democracia directa: "Queremos que los actores de un acontecimiento sean aquellos a los que consultamos, queremos que sean ellos los que hablen".[124] Michel Foucault, que participó en los primeros debates de Libération sobre las nuevas formas que necesitaba el periodismo para dar prioridad a la voz del pueblo, quería contribuir personalmente con una "crónica de la memoria de los trabajadores".[125] La democracia directa se aplicaba también al funcionamiento diario del periódico: las decisiones editoriales se

debatían y compartían de forma colectiva; todos los trabajadores del periódico cobraban el mismo salario –1.500 francos al mes en 1974, poco más que el salario mínimo– y todos participaban por igual en las tareas de redacción y producción física. En los meses y años posteriores, Libération se convertiría en una especie de estación o punto de encuentro para cientos de militantes que trabajaron durante periodos de diversa duración en las oficinas, situadas en un barrio obrero del distrito XIX. Era, en palabras de uno de estos militantes, "una forma de no volver a los engranajes del sistema... de estar en un sitio en el que podías contribuir cotidianamente a que progresaran ciertas ideas, a dar testimonio de las luchas, defender causas".[126] Mientras algunos, como el director Serge July, han seguido en el periódico hasta hoy, muchos otros se fueron al estar en desacuerdo con las concesiones y cambios realizadas por la directiva a lo largo de los años; otros, como Sartre, perdieron interés en el periódico a medida que se fue convirtiendo en un medio más establecido y convencional.

Pero con independencia de lo que ocurriera después con el periódico, Libération permitía a los lectores de los primeros números, sobre todo los de las provincias, mantener el contacto con la actualidad. Libération proporcionaba una continuidad, una conexión con los recientes acontecimientos, a todos aquellos que se sentían aislados o desechados en el aterrorizador clima político del periodo post-Mayo, cuando hasta conseguir un número del periódico era difícil; constituía, en este sentido, una señal tangible de que en efecto algo había ocurrido en Mayo del 68.

La historia de Libération es de sobras conocida; el periódico abandonó rápidamente sus humildes orígenes maoístas para convertirse en lo que uno de sus propios periodistas denominó el " Pravda de la nueva burguesía"[127], sufriendo así el conocido proceso de recuperación de las instituciones contraculturales por el sistema.[128] Libération desempeñó un papel crucial en la producción y difusión de las expresiones e imágenes que sirvieron para la progresiva codificación dominante de Mayo. Pero para muchos otros militantes que venían de la experiencia de Mayo y su reflujo, el problema de la relación entre el intelectual y "el pueblo", así como la cuestión de la memoria popular y la voz del pueblo, se abordarían mejor desde el punto de vista teórico y práctico en el

campo de la historia y la historiografía. Según ellos era posible, a través de un nuevo análisis de las palabras, experiencias y prácticas de los obreros, prolongar los aspectos utópicos de Mayo y proceder a un examen y evaluación de las desilusiones de Mayo y los años que le siguieron. Gracias a una nueva práctica histórica que renegaba de los modos imperantes, podía darse continuidad al deseo del 68 de dar voz a los "sin voz" y cuestionar el dominio de los expertos. Mientras las teorías reinantes de los setenta –estructuralismo y post-estructuralismo– se lanzaban, en palabras de Fredric Jameson, a la "implacable misión de búsqueda y destrucción de lo diacrónico", otra tendencia, derivada directamente de la experiencia del 68, se desarrollaba tanto en el seno de la "historia oficial" como en su periferia. Es aquí donde debemos dirigir nuestra atención, si queremos encontrar algunos de los experimentos más interesantes y radicales en torno a la cuestión de la igualdad, en lugar de a los sociólogos o pensadores del Deseo como Lyotard o Deleuze, que con frecuencia se citan como portadores de la herencia de Mayo en el mundo de la producción intelectual.

La época era pródiga en obras de historiadores individuales como Michelle Perrot, que estaba acabando su largo estudio Les ouvriers en grève ["Los obreros en huelga"] cuando estallaron los acontecimientos de Mayo; años después escribiría:

Mi decisión de dedicarme a la historia de los obreros se basa en esta coyuntura... la elección de la clase obrera como objeto de investigación me parecía una forma de unirme a ella, contribuyendo a su conocimiento y reconocimiento... escribir la historia para una universidad que la ignoraba e incluso, de forma oscura, la despreciaba... [Parecía] una empresa por la que merecía la pena esforzarse y una forma de solidaridad.[129]

Alain Fauré presentó su tesis doctoral en la facultad de Letras de Nanterre en 1970; publicada después como La Parole ouvrière ["La palabra obrera"], su tema era la clase obrera y el movimiento popular en los primeros años de la década de 1830. En una colección de Maspero llamada "Actes et mémoires du peuple"

["Actos y memorias del pueblo"], Alain Cottereau publicó una nueva edición de un texto escrito por Denis Poulot en 1870, Le sublime ou le travailleur comme il est en 1870 e ce qu'il peut être ["Lo sublime o el trabajador como es en 1870 y lo que puede ser"], con un prefacio de tono izquierdista que, según Cottereau, "podía leerlo no sólo el público habitual, sino también los obreros militantes";[130] el prefacio analizaba el texto de Poulot en términos de resistencia y estrategias de los obreros contra la explotación. Pero hay tres publicaciones surgidas después de Mayo que, por el solo hecho de tratarse de esfuerzos plenamente inscritos en las prácticas colectivas de investigación, autoría y toma de decisiones, están vinculados de forma más íntima a los acontecimientos políticos del 68 que las obras de autores individuales. Para las tres publicaciones – Le Peuple Français, Les Cahiers du Forum-Histoire y Révoltes Logiques – la "revuelta" o contestación eran las premisas fundamentales a partir de las cuales debían comenzar las investigaciones los historiadores. Cada una a su manera, las tres intentaron romper con una tradición de elitismo académico, investigación individual e historia institucional política con el fin de crear una historia distinta generada desde la izquierda. Y aunque las tres publicaciones publicaron algún anuncio de las otras dos en sus páginas y colaboraron de vez en cuando para realizar entrevistas y debates,[131] las mismas diferencias que separaban a estas tres intervenciones en la escritura de la historia son más reveladoras que las similitudes que compartían. Dichas diferencias se basaban en tres temas genéricos: la figura del obrero o "el pueblo", el papel de los historiadores y la relación entre el pasado y el presente.

Le Peuple Français, una revista de historia popular, comenzó a publicarse en 1971 por iniciativa de algunos de los miembros fundadores del comité de acción de Nanterre, integrado principalmente por gente de los escalones más bajos de la jerarquía académica: profesores interinos y de instituto. Su populismo era manifiesto ("Escribimos para el pueblo") y su estilo, muy accesible y de fácil lectura ("lo que significa en primer lugar que nos obligamos a escribir de forma sencilla")[132]; lograron un elevado número de lectores –entre 5.000 y 7.000 suscripciones–, en parte gracias a la eficiencia e incansable trabajo de su equipo de redacción, que prescindía de secretarios y profesionales en plantilla, lo que permitía un precio de venta muy bajo (4 francos cada número). La

revista contaba con un número considerable de obreros (entre el 20 y el 25%) y trabajadores del campo (10%) entre sus lectores. Pero pese a sus orígenes, Le Peuple Français mostraba pocos síntomas de la agitación izquierdista del momento aparte del cuestionamiento de la idea de que el "historiador" debe ser una persona con certificado profesional: "A nuestra manera somos 'investigadores', pero es un trabajo que puede hacer cualquiera".[133] Si bien el grupo cuestionaba las competencias tradicionalmente reconocidas al historiador, también es cierto que dejó intactas las nociones preconcebidas en torno al objeto de estudio: el pueblo francés. El mismo título de la revista reflejaba la fe de este colectivo en un "pueblo" francés homogéneo, fruto de un incuestionado proceso centralizador de integración nacional (Le Peuple Français, como tal, no mostró interés en el pueblo bretón o el pueblo flamenco, por ejemplo). Se trataba más bien del Pueblo con 'p' mayúscula: inmutable en su heroísmo y representado en la revista mediante un conjunto limitado de poses familiares, sufriendo una opresión brutal o, al contrario, héroe de una épica gloriosa: saliendo de la mina, la fábrica o la barriada para ocupar su lugar bajo la bandera colectiva. En ocasiones, el pueblo aparecía con un aspecto más antropológico, ocupado en actividades repetitivas, folclóricas o cotidianas. Le Peuple Français se opuso de forma activa a cualquier replanteamiento teórico de esta noción del pueblo, una categoría tan ambigua y al mismo tiempo monolítica que cualquiera podía abanderarse con ella y utilizarla para legitimar el apoyo a su discurso político, desde Pétain hasta Giscard, pasando por el PCF y el uso que hicieron los gaullistas de la imagen mítica forjada en la Resistencia. En este sentido, para Le Peuple Français Mayo del 68 no había cambiado demasiado; la única diferencia entre su modo de representación y el tradicional se detectaba en los leves matices de sentimentalismo maoísta, herencia de La Cause du peuple, que a veces afloraban en los textos.

Le Peuple Français tampoco mostró ningún interés por evitar la inclinación natural de los historiadores a "instalarse" o habitar en territorios del pasado como si fueran zonas diferenciadas, autónomas, con poca o ninguna influencia en los temas del presente. Más bien al contrario, pues la revista alentaba este tipo de formas. Así, aunque la revista cubría una extraordinaria variedad de temas y periodos históricos, no llegó a tocar la Cuarta o Quinta Repúblicas, y raramente señalaba alguna conexión o relación entre los acontecimientos pasados y las inquietudes presentes. No hacía falta ser especialista para escribir

historia, pero al leer las páginas de Le Peuple Français el lector podía convertirse rápidamente en un experto del pasado, es decir del conocimiento histórico sobre el pasado como un circuito cerrado o fin en sí mismo. Dicho de otra manera, seguía subsistiendo una estricta división del trabajo que separaba el papel técnico y en última instancia muy pedagógico del historiador –recogida y restauración de información del pasado–, y del militante, ocupado en una reflexión y análisis político sobre el presente. "No hay buena teoría sin un buen conocimiento de los hechos"[134], argumentaba el colectivo; sin embargo, da la impresión de que el interminable proceso de recogida de los hechos aleja indefinidamente el horizonte de la teoría.

El colectivo Forum-Histoire surgió de los grupos opuestos a la guerra de Vietnam y al imperialismo (los CVB y CVN) que se formaron en los departamentos de historia y geografía de Jussieu; por lo tanto, a diferencia de los otros dos colectivos, lo integraban historiadores profesionales del medio universitario. Aunque la revista, que publicó su primer número en enero de 1976, funcionaba como colectivo –los colaboradores se organizaban en grupos de trabajo sobre temas como "Argelia" o "La historia y el medio ambiente"– sólo aparece un nombre junto a la cabecera como director de la publicación, el del entonces sinólogo y en ocasiones maoísta Jean Chesnaux. El subtítulo que adorna la portada de la revista, "L'histoire pour quoi faire?" ("¿Para qué escribir historia?") anunciaba la intención del colectivo de desarrollar, en calidad de historiadores, una crítica ideológica de su propia función, siguiendo un modelo, según sus propias palabras, "de inspiración china".[135] Su primer editorial anunciaba la línea que seguirían: " Forum-Histoire se constituye como grupo de acción política en el terreno de la historia... para contribuir a la transformación de la relación con el pasado".[136] Con una preocupación menos explícita que Le Peuple Français por el dilema de quién escribe la historia, Forum-Histoire se concentró en investigar la función misma de la historia: ¿por qué estudiar el pasado?

La conclusión a la que llegaron era que el estudio del pasado era completamente inútil si no se realizaba como respuesta a las demandas del presente:

La división del trabajo (cuando necesito conocer el pasado, me dirijo a un historiador cualificado) que parece evidente a numerosos intelectuales, se nos antoja peligrosa en la mayoría de los casos: crea y mantiene una separación de hecho entre los que, por medio de su profesión, tienen acceso al conocimiento y los que más necesitan este conocimiento para aplicarlo a sus vidas cotidianas. Esta separación se instituye porque lo que motiva el conocimiento intelectual es totalmente ajeno a la vida real de la gente: los historiadores escriben libros porque han completado una tesis, porque son investigadores, porque necesitan dinero o porque lo disfrutan: en el mejor de los casos, los historiadores de izquierdas escriben la historia del movimiento obrero, pero el camino que emprenden depende más de sí mismos que de las exigencias reales de la lucha obrera.[137]

En una entrevista, Chesnaux comenta: "La forma en que los historiadores aceptan dejar a un lado sus divergencias sobre la sociedad contemporánea, al servicio, por poner un ejemplo, de la investigación del siglo XVIII... [muestra que] aceptan y dan por válida la separación radical entre el pasado y el presente".[138]

El grupo Forum-Histoire mostraba un desdén absoluto por los debates dentro del discurso histórico concebido como ciencia, por ejemplo, por la polémica meramente técnica sobre el estudio de la historia como una estructura de larga o mediana duración. Por contra, se esforzaban por armar una crítica de la práctica social de los que, como ellos mismos, escribían historia. La cuestión no era cómo escribir historia, sino más bien ¿qué pasado en pos de qué futuro? Si no se planteaba esta pregunta como punto de partida, a su juicio la historia no podía aspirar a otra cosa que a convertirse en una mercancía fabricada por especialistas que luego la ponen a disposición de los consumidores, a los que se interpela en función de diversos niveles de pasividad e incompetencia.

Por lo tanto, el grupo Forum-Histoire se propuso deshacer las tres separaciones que consideraba definitorias en la práctica histórica tradicional: el pasado y el presente, el estudio del pasado y la

práctica política del presente, y los historiadores y aquellos que son objetos (o sujetos) de esa historia. El pasado debe servir para alimentar la acción política y el análisis del presente, no mediante la creación de un vínculo mecánico o continuo con el presente, sino más bien contribuyendo a aclarar de forma precisa lo que no es continuo, lo que constituye la novedad del momento. El estudio del pasado debería ayudarnos a ver la contingencia del presente en toda su inmediatez y no a la luz de esquemas repetitivos o categorías epistemológicas cuya certeza no puede demostrarse. "Piensa en el pasado de forma política para pensar el presente de forma histórica"[139], es decir, es necesario pensar el presente como algo que puede cambiarse. Forum-Histoire apenas recurría a los ejercicios folclóricos practicados por Le Peuple Français, ni a su construcción monolítica de "el pueblo", ni a su recuperación de momentos heroicos del pasado como instrumentos, en el mejor de los casos, para "la edificación moral" del presente.

Al igual que Révoltes Logiques y la mayoría de publicaciones radicales, a Forum-Histoire, que se vendía a 8 francos, le costaba mucho sobrevivir; François Maspero acabó comprando la publicación y distribución de la revista. Se publicaban unos cuatro mil ejemplares de cada número. Pero la aparición de problemas aún más graves, relacionados con el propio funcionamiento del grupo, comenzó a dejar patente que, pese a su éxito a la hora de cuestionar las tres separaciones y salirse del yugo esterilizador de ciertas tradiciones historiográficas, habían fracasado en su intento de dar a luz "otra historia", según su propio análisis. Su encuentro con campesinos y obreros del Larzac a mediados de los setenta, inmersos entonces en lo que se estaba materializando como uno de los levantamientos populares más significativos de la época, fue un ejemplo en este sentido.

En 1971 el gobierno francés decidió ampliar un campamento militar en el Lazard, una región agrícola relativamente pobre, aislada y despoblada del departamento de Aveyron, con el argumento de que contribuiría a aumentar la actividad comercial en la zona y al mismo tiempo reforzaría la defensa de Europa. Los granjeros de la meseta se sublevaron y comenzó un enfrentamiento entre el ejército y los campesinos, incluidos entre estos los agricultores tradicionales que vivían en condiciones de extrema pobreza y los campesinos

“modernos” con grandes explotaciones. El enfrentamiento duraría diez años. Pronto se les unió un tercer grupo, los campesinos installés, equivalentes a los intelectuales proletarizados, compuesto por personas de todas las condiciones sociales que abandonaron su modo de vida para dedicarse a la actividad agrícola. Apoyaron el movimiento con la ocupación –a menudo ilegal– de terrenos que el ejército quería anexionarse para sus fines o que ya poseía. José Bové, uno de estos campesinos “instalados”, llegó a la meseta en julio de 1976 y ya nunca se fue. En 1973 se celebró la primera de una serie de reuniones multitudinarias del movimiento; como destacó un asistente, es muy probable que se tratara de la primera vez que 100.000 personas de todas las regiones de Francia se movilizaban para ir a un lugar concreto por la razón que fuera. Entre tanto, el movimiento se dedicó a lo que los maoístas llamaban un “guerra prolongada”, diez años de tenaces e imaginativas batallas judiciales para echar a pique los planes del ejército. En 1978 un grupo de granjeros recorrió a pie la distancia del Larzac a París con sus ovejas para meterlas en la sala del juicio. La fuerza del movimiento se apoyaba en la diversidad de gente e ideologías que reunía: antimilitaristas y pacifistas (objetores de conciencia); separatistas regionales de Occitania; partidarios de la no violencia; revolucionarios que aspiraban a derribar el Estado burgués, anticapitalistas, anarquistas y otros izquierdistas, así como ecologistas. Cuando Miterrand ganó las elecciones de 1981, se sintió instado a hacer un gesto hacia la izquierda que había luchado tanto para salvar el Larzac y cumplió la promesa que había hecho él mismo en la meseta en 1974: el ejército tuvo que abandonar su proyecto de ampliación.

Entre los diversos esfuerzos por desmontar el argumento del ejército, que justificaba la ampliación porque la meseta era una región muerta y despoblada, se encontraba la creación de la Larzac-Université, un centro en el que los habitantes de la zona, militantes y granjeros locales, pero también parisinos y otros inmigrantes, se reunían para organizar seminarios y proyectos culturales y educativos. En 1976, un grupo de Forum-Histoire se unió a historiadores y no historiadores de la región –obreros y campesinos– para abrir un seminario sobre la historia de los granjeros de la zona y los trabajadores de la cercana Millau. Desde el principio hubo divergencias de expectativas entre los grupos

participantes: por ejemplo, los historiadores regionales, de inclinación tradicionalista, consideraban el seminario como un esfuerzo para comprender mejor la región del sur de Aveyron; los historiadores de Forum-Histoire, por otra parte, se fijaban un objetivo más teórico que perseguía utilizar la lucha en el Larzac como medio para pensar políticamente el pasado y permitir a las masas del pueblo que se reapropiaran ellos mismos de esa historia sin tener que depender de historiadores profesionales. En una serie de artículos de gran franqueza publicados en su revista, Les Cahiers du Forum-Histoire, el colectivo analizaba las incertidumbres, decepciones e ilusiones que entraron en conflicto antes y durante el seminario.[140] Por ejemplo, los parisinos, desconocedores de la región, no solían mezclarse. Los que no eran historiadores no hablaban mucho con los historiadores. El grupo de Millau, muy activo en la preparación del seminario, se fue echando atrás a medida que se ponía en marcha. De hecho, los campesinos del Larzac y los obreros de Millau, a los que se consideraba en el centro del debate, participaron como entrevistados en encuestas, pero raramente tomaron parte en el seminario en sí, quizá por incompatibilidad con sus horarios de trabajo.

Al final daba la impresión de que los parisinos habían idealizado en exceso tanto sus ideas teóricas como el movimiento mismo del Larzac. Habían llegado con una concepción del movimiento, que ya tenía cinco años de antigüedad, extraída de libros, documentales y artículos; según la visión que habían elaborado, 103 campesinos, unidos en un modelo de organización democrática, habían roto con un pasado reaccionario para emprender un prolongado combate radical contra la autoridad del Estado, con el fin de poder seguir viviendo como lo habían hecho hasta entonces. Su batalla con el ejército fue la lucha mítica de la vida contra la muerte. Estaban abiertos a la contribución de los recién llegados, de todos aquellos marginales que, atraídos por su lucha, se habían lanzado a vivir en la meseta. Los campesinos recibieron con los brazos abiertos a los miles y miles de personas que acudieron a prestarles ayuda, y se mostraron solidarios con otras causas, como por ejemplo los obreros de la fábrica de Lip que realizaban una huelga prolongada en Besançon, o los irlandeses y otros pueblos que aspiraban a la autodeterminación.

En lugar de esa imagen, lo que los parisinos encontraron al llegar al Larzac, para su asombro, fue un grupo de campesinos dubitativos, desilusionados y agotados por los años de batalla, tentados a hacer concesiones, dominados por los grandes propietarios de la región, los "notables" de la meseta, que se habían erigido en portavoces del movimiento. Además, entre los campesinos había profundas divisiones. Si bien los campesinos del Larzac daban la bienvenida a los partidarios de la contracultura, los marginales que emigraron a la meseta, no fueron tan acogedores con otros grupos de trabajadores agrícolas que deseaban mudarse allí; si se aliaban con otras luchas, no era con la de los vecinos: los obreros de la cercana Millau se quejaban del escaso entusiasmo con que les habían ayudado los campesinos de la región.

En cuanto a los intelectuales, los campesinos les veían como un apoyo incondicional a lo que ellos –los campesinos– decidieran: desde su punto de vista, esa era la única forma de participación política que su condición de intelectuales les permitía. Y ese era precisamente el tipo de apoyo que los campesinos se mostraban reacios a prestar a los obreros de Millau. Es decir, aunque daban la bienvenida al apoyo y la vitalidad que les llegaba del exterior, mostraban poco o ningún interés en el seminario de historia cuyo tema era su propio pasado. En vista del carácter urgente de su lucha con el ejército y las divisiones internas, a los campesinos no les preocupaba demasiado la idea de comprender su pasado ni vincular ese pasado con su batalla política actual. En gran parte sólo hablaban del presente o de los cinco años que habían transcurrido desde que la batalla había comenzado, y su principal preocupación era si debían negociar con el ejército.

Los miembros de Forum-Histoire estaban cada vez más confundidos con relación al papel que desempeñaban. En efecto, el experimento del Larzac insistía en mantener separado lo que su teoría pretendía juntar: a un lado, una historia local y viva del pasado, al otro, el presente y las posturas políticas esenciales de la lucha del Larzac; en otras palabras, la historia profesional y la práctica cotidiana. Dado que su aportación se veía cada vez más reducida a las preocupaciones del presente, se dedicaron a realizar una serie de investigaciones basadas en entrevistas, con la intención de entender la situación que se estaba desarrollando ante sus ojos. No se trataba

de hacer un análisis sociológico, ni pretendían recoger muestras supuestamente representativas o adoptar una máscara de objetividad pseudocientífica a la hora de realizar sus entrevistas. De dichas encuestas surgió un conjunto de temas o problemas relacionados con la división entre los campesinos tradicionales y los modernizadores, que tenían inversiones considerables en la zona, propiedades extensas y granjas con empleados. A su vez estos problemas llevaron al colectivo a ampliar su análisis del Larzac y comenzaron a verlo, no tanto como una simple lucha defensiva contra el ejército, sino como un lugar en el que se planteaban y debatían cuestiones de gran alcance sobre el capitalismo en el mundo agrícola.

La historia, como tal, había desaparecido del escenario. No se trataba tan sólo de que el presente se había convertido en el punto de partida de su esfuerzo, sino que además constataron que, cada vez con mayor frecuencia, acababan llegando también al mismo punto. Habían dejado de "trabajar en" para dedicarse a "trabajar con": la historia se había disuelto por completo en la práctica política. Ciertamente, habían logrado rechazar la erudición histórica como un fin en sí mismo. "Pero nos quedamos en ese punto; no pudimos definir una investigación histórica alternativa, alimentada por el presente y que al mismo tiempo fuera exigente y rigurosa";[141] su intento de combinar una crítica radical de la historia dominante con las voces de la historia popular, "desde la base", había fracasado en gran medida.

La contribución de estos "historiadores salvajes" fue muy importante para alimentar nuestra crítica de la historia dominante y su elitismo profesional, para mostrar que la división entre la historia y el presente –la lucha política– no era ineludible. Pero éramos nosotros los que les llamábamos "historiadores diferentes"; ellos no tenían ningún interés en denominarse así.[142]

Hasta cierto punto, el encuentro entre el grupo Forum-Histoire y los campesinos del Larzac, plagado de expectativas desencaminadas, sorpresas, decepciones y reajustes en los dos lados, produjo el tipo

de complejidades vivas que el tercero de los colectivos de historiadores, el más ambicioso teóricamente, Révoltes Logiques, se fijó como tema de estudio. Con una formación previa más centrada en la filosofía que en la historia – el grupo se formó en parte a raíz de un seminario de filosofía que ofreció Jacques Rancière en Vincennes sobre las prácticas obreras– , los miembros del colectivo Révoltes Logiques no pretendían continuar el proyecto que los miembros de Forum-Histoire, según ellos mismos, no habían podido realizar, es decir, escribir "otra historia".[143] Su objetivo era más bien desbaratar las categorías y representaciones epistemológicas que servían para cimentar el discurso histórico, sobre todo el discurso de la historia social, que se propone contar la historia del "otro" por excelencia de la modernidad política: el obrero. ¿De dónde proceden las representaciones del trabajo y los trabajadores generadas por los historiadores sociales y qué ocultan?

El colectivo tomó su nombre de un verso de un poema en prosa de Arthur Rimbaud, "Democracia", escrito poco después de la Comuna de París. En dicho poema, Rimbaud parodia la lengua de una clase burguesa móvil e imperialista que se extiende desde la metrópolis hasta los "países picantes y destemplados", "alimentando", según indica el poema, "la más cínica prostitución" y "masacrando toda revuelta lógica". Después de la carnicería en que acabó la Comuna, ¿qué otro futuro podía imaginarse al encontrarse frente a la "ciénaga", como lo llamaba Rimbaud, de la clase media francesa que consolidaba el ímpetu colonial que la impulsaría a lo largo de las siguientes décadas? Como en muchas de sus Iluminaciones, "Democracia" evoca las desgarradoras consecuencias emocionales de la represión de una revolución, la experiencia vivida de las posibilidades políticas que se vuelven a cerrar, el desmantelamiento o debilitamiento de las concepciones utópicas de cambio, en definitiva, un conjunto de percepciones y experiencias indudablemente compartidas por el colectivo Révoltes Logiques cuando, tras Mayo del 68, volvieron la mirada a Rimbaud en busca de un título.[144] Las "revueltas" del título anuncian los objetivos abiertamente políticos (por contraposición a los históricos o filosóficos) de la revista, su intento de prolongar mediante otras vías las energías revolucionarias y democráticas de la revuelta en la que acababan de participar, y de contrarrestar la reabsorción de la política por la sociología que dominaba entonces la escena

intelectual. Esta reabsorción sólo podía traer consigo, a juicio del colectivo, una crítica "radical" de una situación inmutable. En el título de la revista también resonaba el eslogan del grupo maoísta Gauche prolétarienne, con quien habían estado asociados algunos de los miembros del colectivo: "On a raison de se révolter" ("Es justo rebelarse"), un lema en el que la indeterminación del pronombre francés "on" indica hasta qué punto se había abierto el proceso de subjetización revolucionaria, poniéndose a disposición de cualquier colectividad, incluso una de carácter virtual. El eslogan, como es sabido, había servido a Sartre, Philippe Gavi y Benny Levy (alias Pierre Victor) de título para la larga entrevista que en 1974 había publicado Gallimard en su colección "La France sauvage", una nueva serie lanzada ese año con un manifiesto que afirmaba: "Nos proponemos basarnos en hechos y regresar a ellos sin cesar, porque nos parece que es una vía de acceso a una idea posible de la libertad".[145] Sartre destinó la parte que le tocaba de las ventas del libro (unos 30.000 francos) a la financiación de Libération, entonces en dificultades económicas.[146] Y Révoltes Logiques, tanto por el título como por el proyecto en sí, contiene rastros de un "no acontecimiento" de mediados de los setenta, un programa de televisión abortado llamado "El sentido de la revuelta en el siglo XX" que tendría en el itinerario intelectual de Sartre su hilo conductor. Rancière, Philippe Gavi, Simone de Beauvoir y otros ochenta investigadores e historiadores trabajaron durante un año en las fases iniciales del proyecto, que contaría con la dirección de Roger Louis, un periodista de televisión que se encontraba entre los trabajadores que abandonaron sus puestos en la televisión pública francesa durante la larga huelga de mayo y junio de 1968. Se organizaron pequeños equipos de historiadores, militantes y estudiosos y se puso en marcha una investigación de temas concretos como la revuelta feminista o la de los obreros. Daniel Lindenberg, que posteriormente se uniría al colectivo editorial de Révoltes Logiques en los ochenta, se encargó de la preparación de un estudio sobre Paul Nizan para el programa: "Dedicamos una cantidad de trabajo considerable", recuerda Lindenberg, "seguros como estábamos de que el proyecto saldría adelante".[147] Sin embargo, el programa, al que Chirac había sido abiertamente hostil desde el principio, debió de parecer demasiado polémico para la televisión estatal. Con el pretexto de que había dificultades técnicas y financieras – el gobierno llegó a insinuar que Sartre pretendía

beneficiarse personalmente del programa– se puso fin al proyecto, lo que llevó a Sartre y otros a ofrecer una rueda de prensa titulada "Un problema de censura televisiva".

El nerviosismo con que el estado veía el proyecto televisivo en torno a Sartre contrasta ostensiblemente con el generoso espacio televisivo que se concedió en aquellos mismos años a los rostros y discursos de los Nuevos Filósofos, que aparecieron en aquellos mismos años. El contraste da una idea de qué tipo de izquierdistas eran aceptables en los años de Giscard y cuáles no. Pero aunque el proyecto televisivo fracasó en última instancia, contribuyó al nacimiento de un grupo de personas, en su mayoría maoístas, que fundó el Centre de Recherche sur les Idéologies de la Révolte, que después publicaría Révoltes Logiques. El objetivo de la revista, como indicaba el colectivo en el primer número, era "interrogar la historia comenzando por la revuelta y la revuelta comenzando por la historia". Pero el adjetivo "lógicas" del título llama la atención sobre otro conjunto de problemas, los que surgen de la interacción que se da en la escritura histórica entre dos lógicas interdependientes: la lógica del historiador y de su objeto de estudio. Según la lógica del historiador, la verdad se encuentra en los datos del pasado convertidos en conocimiento y después en ese conocimiento que se convierte en lecciones ("las lecciones de la historia") para el presente. Según la lógica del objeto (que no es más que otra versión de la lógica del historiador), la verdad reside en la auténtica "cultura de clase obrera" defendida por igual por marxistas y empiristas (en ocasiones de forma conjunta, como en el caso de Le Peuple Français). Esta verdad la detentan obreros que no pueden conocerla o articularla por sí mismos, del mismo modo que no pueden evitar ser su encarnación y manifestación para el ojo entrenado del historiador. ¿Qué falla en este cuadro?, se preguntaba Révoltes Logiques.

En su texto fundacional, el colectivo expresaba una especie de deseo utópico, con ecos de maoísmo, de establecer "otra memoria", una memoria popular o "pensada desde abajo", liberada de las mediaciones y vinculada a la capacidad efectiva del pueblo para representarse a sí mismo o escribir su propia historia. Era esta una capacidad que habían negado todas las convenciones del historicismo y todos los "tipos" sociales, antropológicos y

económicos con los que se había identificado y clasificado, para bien o para mal, a la clase obrera. Pero Révoltes Logiques se proponía, en primer lugar, enumerar todos los proyectos históricos o exploraciones de la memoria popular que no querían encarnar ni realizar ellos mismos. La historia estatal u oficial simplemente afirma la capacidad heroica de los amos: "No conoce ni la revuelta obrera ni la campesina. Ni la de las mujeres ni la de las minorías nacionales". La historia al uso –es decir la escuela de los Anales– es fustigada por su visión de una historia inmóvil y un "pueblo" igualmente inmóvil que se contenta con dejar a las elites la tarea de realizar los cambios históricos. La historia de los izquierdistas, o del Partido, no ofrece más que una simple "metafísica" de la revuelta; con una visión premonitoria del fenómeno del Nuevo Filósofo, que estaba entonces en sus prolegómenos, el colectivo considera que los marxistas que se han liberado de Marx han tropezado con la metafísica del Deseo o la Religión. La "literatura popular" –esa memoria popular codificada en las canciones y leyendas folclóricas, cultivada por custodios que trabajan sin descanso para proclamar la pureza, autenticidad e impermeabilidad de la tradición popular a la influencia externa– se considera un vehículo de las representaciones y estereotipos del pueblo que Révoltes Logiques pretendía desmontar. El colectivo tampoco se reconocía en el tipo de "historia discursiva" practicada por el contemporáneo quizá más cercano a sus objetivos, Michel Foucault. Ellos no querían escribir historia discursiva, sino analizar la articulación entre discurso y prácticas. Para Foucault, a quien el colectivo entrevistó en uno de sus números, las prácticas discursivas eran siempre de poder; por ello, Foucault (y más aún seguidores suyos como Michel de Certeau) seguía encerrado en un esquema mecánico que se basaba en la oscilación entre el poder y la resistencia popular. En la entrevista, el colectivo formulaba una crítica de Foucault en torno a las siguientes cuestiones: ¿no es cierto que los análisis de las técnicas de poder hacen absoluto al poder al presuponer que siempre está ahí, perseverante frente a las acciones igualmente perseverantes de las guerrillas y las tácticas de resistencia de las masas? ¿No estamos de este modo eludiendo la cuestión planteada por el poder, que es saber a quién sirve y con qué fin?[148]

Tras desmarcarse de los modos reinantes de escritura histórica, el colectivo defendía su propio proyecto en los siguientes términos:

Révoltes Logiques sólo pretende escuchar de nuevo lo que la historia social ha mostrado y restituir, en sus debates y sus posicionamientos, el pensamiento desde abajo. La desviación entre las genealogías oficiales de la subversión –por ejemplo "la historia del movimiento obrero"– y sus formas reales de elaboración, circulación, reapropiación, reaparición.

La disparidad de las formas de revuelta.

Sus características contradictorias.

Sus fenómenos internos de micro-poderes.

Lo que tienen de imprevisto.

Con la sencilla idea de que la lucha de clases no deja de existir tan sólo por el hecho de que no corresponde con lo que se aprende de ella en el colegio (o a través del Estado, el Partido o el grupúsculo)...

Révoltes Logiques procurará seguir el recorrido y los caminos transversales de la revuelta, sus contradicciones, su experiencia vivida y sus sueños.[149]

De esta forma, se abordaría el pasado de forma transversal desde el presente, con el fin de encontrar la prehistoria de numerosos problemas contemporáneos perceptibles en la fractura que separa al movimiento obrero organizado, por un lado, y el lenguaje y sus formas de lucha por otro. ¿El papel del pasado era, por lo tanto, proporcionar lecciones para el presente? Révoltes Logiques rechazaba cualquier relación pedagógica entre el pasado y el presente, cualquier concepción del pasado como conocimiento que se puede traducir en forma de lecciones o historias edificantes. No pretendían realizar una reconstitución histórica con forma de narración. Tampoco recurrieron a los sistemas o lecciones como modo de expresión. El pasado no nos enseña nada. "Dejemos las lecciones a los que hacen de la revolución una profesión o

comercian con su imposibilidad".[150] Si el pasado no da lecciones para el presente, ¿por qué estudiarlo? La "lección" de la historia es, en el mejor de los casos, "reconocer el momento de una oportunidad imprevista, el surgimiento de una libertad; sin extraer de la historia lecciones ni explicaciones, sino el principio de una vigilancia hacia lo que hay de singular en cada llamada al orden y en cada confrontación".[151] El pasado permite entonces cierta vigilancia en el presente, la capacidad de saber cuándo hay que escoger una opción, una opción contingente y concreta que no es fruto de estructuras o determinaciones repetitivas. Rupturas en lugar de continuidades, individuos concretos en lugar de aglomeraciones estadísticas, lo que dice la gente en lugar de lo que se dice en su nombre: "Lo que nos interesa... es que la historia sea en todo momento una ruptura, que se puede interrogar sólo aquí, sólo políticamente".[152] Révoltes Logiques se propuso escribir la singularidad de la revuelta, su "otra memoria".

¿Qué es, por lo tanto, esta "otra memoria" y dónde se puede encontrar? Para Révoltes Logiques, a diferencia de, por ejemplo, Forum-Histoire, se ubicaba en los archivos, y más concretamente en las palabras, el lenguaje de hombres y mujeres concretos que sólo puede oírse en la medida en que se toma literalmente la noción del trabajador como sujeto. ¿Cómo es posible que lo que los obreros dicen y hacen conduzca a la libertad? Las palabras son en sí mismas parte de la lucha, no las palabras de gente que habla "por" las masas, sino la gente que habla a secas. Este es el lenguaje en el que se atascan los historiadores sociales para llegar a la verdad estadística de los obreros o lo que ignoran porque no se corresponde con las cualidades esenciales del obrero: amor u odio a la profesión, solidaridad, comunidad y demás. Tratar a las personas del pasado en calidad de iguales significa conceder a su lenguaje, sus textos y sus acciones tanta atención como se les concede a las palabras de los intelectuales burgueses de ayer y hoy. Y significa poner especial atención a la retórica de esas voces en los archivos que no parecen de obreros, que echan por tierra las ideas preconcebidas sobre los obreros y que podrían, por su imitación del lenguaje burgués, por ejemplo, quedar relegadas por otros historiadores a la condición de "traidor de clase".

El obrero que, sin saber deletrear, intenta construir rimas según el gusto del momento es quizá más peligroso para el orden ideológico reinante que el que recita canciones revolucionarias... Con la introducción –por limitada o ambigua que sea– del sentimiento estético en el universo obrero, se ponen en cuestión los cimientos mismos de todo el orden político.[153]

Se ha prestado mucha atención a las colectividades obreras y muy poca a sus diferencias; ha habido mucho interés en la cultura obrera y muy poca en sus encuentros con otras culturas, en sus desplazamientos y encuentros cruzando las líneas que dividen las clases. Esos momentos de encuentro, que no se diferencian de las complejas relaciones entre obreros e intelectuales del 68, o entre historiadores y campesinos en el Larzac, fueron ejemplos de lo que otros podrían haber tildado de "contaminación" cultural o "infiltración de valores burgueses". Pero fueron los encuentros con gente diferente –y no la satisfacción por la identidad compartida– los que alimentaron el sueño de cambios. Gracias a esta búsqueda de las contradicciones y destinos singulares, no sorprende que uno de los temas más estudiados en las páginas de la revista fuera el lugar y lenguaje de las mujeres del siglo XIX –tanto obreras como intelectuales– ni que una importante teórica feminista como Geneviève Fraisse comenzara a escribir sobre mujeres y feminismo dentro del colectivo.

Por todo ello, en el centro de la crítica de Révoltes Logiques estaría todo el proyecto de una revista como Le Peuple Français, que para ellos encarnaba todas las tendencias empiristas y positivistas de la izquierda que intentaban desarmar. Lo único que buscaba el proyecto de Le Peuple Français era acumular detalles con la intención de saber más de lo que ya sabemos. A fin de cuentas, los historiadores de las condiciones sociales –los sociólogos del pasado– desactivan la idea de que las cosas puedan ser radicalmente distintas. Su homenaje a la clase obrera esconde un mensaje bien distinto: sed fieles a vuestra identidad social, manteneos en vuestro lugar, actuad como obreros: es decir, actuad de la manera que creemos que actúan los obreros.

Pero para poner en práctica la aspiración de Révoltes Logiques –esa

búsqueda de las singularidades del lenguaje de los obreros– hacía falta una investigación paciente y extraordinariamente agotadora de archivos en busca de la especificidad, así como una lectura atenta de textos a menudo oscuros. Si Forum-Histoire acabó por olvidarse del pasado para disolverse en un activismo cotidiano, Révoltes Logiques corría el riesgo de perderse en los archivos del pasado. Su labor exigía una inmersión profunda y prolongada en archivos muy específicos de obreros franceses del siglo XIX que con frecuencia nadie había examinado anteriormente. No sólo era necesario un estado de alerta y paciencia de archivista para encontrar las voces que se han pasado por alto porque no se ajustan a las representaciones habituales de los obreros, sino que también hacía falta ser mejor historiador que los historiadores. Aunque sus ambiciones teóricas impedían que Révoltes Logiques tomara la ruta empirista de los hechos por sí mismos, esas mismas ambiciones parecían exigir una especie de hiper-empirismo: el rechazo a conceptualizar o generalizar. La revista se quedó en gran medida anclada en la especificidad radical de los destinos singulares, los momentos poco habituales, raros u ocultos, en suma, en los márgenes de las luchas obreras. Unas posiciones teóricas tan radicales y amplias, de las que podría esperarse que fueran más allá del escenario concreto, seguían atadas a ese escenario por culpa de los archivos, con lo que se corría el riesgo de reducirse –por la reticencia de la revista, por ejemplo, a las comparaciones o a extender su búsqueda fuera de Francia– a una especie de excepcionalidad.

Pese a comenzar su recorrido en los archivos de los obreros del siglo XIX, el objetivo de Révoltes Logiques era llegar al presente. En ese proceso, la historia no es tanto un lugar que conserva los hechos como un laboratorio que permite la exploración y la crítica del discurso y de las prácticas políticas contemporáneas. En 1978, el grupo se propuso realizar un análisis de las huellas y la memoria de Mayo en la vida cotidiana francesa. Estudiaron las actividades de muchos de sus propios camaradas y antiguos compañeros y rastrearon el destino de esa idea de la política “desde abajo” asociada a Mayo y antes tan extendida. El resultado fue un número especial de Révoltes Logiques llamado Les Lauriers de Mai [“Los laureles de Mayo”], que posiblemente sea el estudio más serio publicado sobre la memoria de Mayo con ocasión del décimo

aniversario.

Les Lauriers de Mai es un documento encomiable por partida doble. Por una parte, porque sus autores no se atribuyen el papel de conocedores de la verdad sobre el 68 –la auténtica doctrina revolucionaria o los auténticos deseos políticos de las masas. Por otra porque, de igual manera, se negaron a reconocerse en la versión hegemónica de su historia, difundida en primer lugar por izquierdistas reformados, los Nuevos Filósofos, ocupados en una nueva codificación de los elementos antiestalinistas del izquierdismo en favor de una celebración del capitalismo liberal. El esmero con que se había distorsionado la memoria de los acontecimientos de Mayo del 68 incitó al colectivo a tratar de desenterrar otras "interrupciones" perdidas del pasado; asimismo, les animó, como sugiere Donald Reid, a combatir una lectura de la historia que redujera dichas "interrupciones" utópicas –o intentos de vivir o pensar en un mundo distinto– a una lista de fracasos y desviaciones con el efecto, independientemente de si era ese el propósito, de censurar a cualquiera que intentara llevar a cabo algo parecido.[154] *Tras lanzarse de lleno a un estudio de las interrupciones del siglo XIX, dedicaron sus esfuerzos a escribir sobre los ecos de la interrupción de Mayo; su propia historia reciente sería otra forma de "memoria histórica alternativa". Recorrer los diversos rumbos izquierdistas emprendidos después de Mayo, desde los Nuevos Filósofos hasta el Partido Socialista, desde Libération hasta el sindicato CFDT, implicaba para el colectivo Révoltes Logiques, de forma inevitable, un proceso de autoanálisis, "una interrogación sobre nosotros mismos... sobre las razones por las que nos mostramos intolerantes con ciertos discursos y prácticas". Sin pretensiones de objetividad científica o verdad superior, el colectivo trataba de distanciarse de otros izquierdistas a los que Mayo había otorgado una nueva forma de legitimidad política –ya fuera sindical, intelectual o periodística– , erigiéndoles, diez años después, en dueños de un patrimonio.*

El intento del colectivo por evocar o mantener viva "otra memoria" de Mayo trajo problemas de forma inmediata, antes incluso de su publicación. En un principio, Les Lauriers de Mai se iba a publicar como número especial de Les Temps Modernes. Sin embargo, el consejo editorial de Temps Modernes juzgó inaceptable el artículo principal, una lectura muy polémica sobre el fenómeno reciente de los Nuevos Filósofos. El texto establecía una conexión entre el

intento de estos pensadores por entronizarse como la nueva intelligentsia post-68 y las prácticas del grupo maoísta Gauche Prolétarienne y las decepciones del fin de Mayo. En el consejo de la revista figuraban antiguos miembros de Gauche prolétarienne (entre ellos Benny Levy), para quienes esa lectura de su historia común debió parecer controvertida, cuando no insultante.

La dificultad de reivindicar una versión de la historia propia aparece también en un artículo de Les Lauriers de Mai que analiza la trayectoria de Libération, el periódico cuyos orígenes (“ Libération, que no era un diario maoísta pero que lo habían puesto en marcha maoístas”)[155] y aspiraciones iniciales de recoger la voz del pueblo tenían tanto en común con el colectivo que publicaba Révoltes Logiques. Con el título de “ Libération mon amour?”, el artículo no pretendía simplemente analizar la historia institucional de Libération en función de las transformaciones que había sufrido el eslogan “Es justo rebelarse”, sino que consideraba el periódico mismo como un proyecto activo de escritura de la historia. “No podríamos permanecer indiferentes a la representación que hace Libération de esa historia [la del izquierdismo], que es en gran medida la nuestra”.[156] Aunque el periódico había sido una parte fundamental de la historia del movimiento y del periodo post-68, también es cierto que estaba convirtiéndose rápidamente en un vehículo importante –si no el principal– de la representación popular de esa historia.

Con la idea de evitar el punto de vista del lector descontento, el colectivo Révoltes Logiques llevó a cabo una encuesta con cinco trabajadores de Libération, entre ellos el director Serge July, B. Mei, antiguo tipógrafo y redactor, y Philippe Gavi, uno de los autores, junto con Sartre, de Es justo rebelarse. El artículo, redactado a partir de sus comentarios, comienza presentando un veredicto: los objetivos izquierdistas-populistas del periódico de ser, como se afirmaba en uno de sus primeros números, la voz del pueblo anónimo, de la “Francia desde abajo, la Francia de las viviendas de protección oficial, los campos y las fábricas, del metro y el tranvía”, podían declararse fracasados en 1977. A continuación se analiza Libération en función de las tres cosas en las que se ha convertido: una empresa periodística, una institución cultural y un aparato ideológico. Mientras antes se llegaba al periodismo a través de la

militancia, ahora se convertía el periodismo en profesión. La presión de tener que publicar el periódico todos los días contribuyó a crear una situación en la que las tareas compartidas por todos en los primeros días estaban ahora claramente demarcadas y asignadas: se había reestablecido una clara división entre edición (realizada durante el día, sobre todo a cargo de hombres) y producción (trabajo nocturno, casi por entero en manos de mujeres), al igual que se habían reinstaurado otros aspectos tradicionales de la división del trabajo. La siguiente anécdota "desde abajo", relatada por el antiguo tipógrafo, da una idea clara de la situación:

Un día quisimos sacar cuatro páginas sobre el proceso de fabricación del periódico... No querían permitir que contáramos cómo se hacía el periódico: tuvimos que luchar, algunos incluso amenazaron con irse si se publicaba... Lo que les molestaba era la idea de que se mostrara una perspectiva en el periódico que no era la suya. Para ellos, no era un análisis político del periódico.[157]

El momento crítico o definitorio en este proceso de profesionalización mercantil fue, según Gavi, la entrada del director Serge July en el Club de la Presse de Europe 1 en 1976. Martine Storti, que también escribió en el periódico, coincide en esta apreciación. Aunque para ella es imposible precisar la fecha de ese deslizamiento progresivo del periódico desde la militancia hacia el periodismo, sí señala la importancia del día en que July anunció que le habían invitado a participar en las conferencias de los domingos que reunían a lo más selecto del periodismo francés. Hasta ese momento, el periódico había tenido poco que ver con la "política de los políticos". Si una persona representaba o encarnaba Libération para el mundo exterior, Storti y otros temían que aquello abriera la puerta a un sistema de protagonismos y a otros aspectos insidiosos de la personalización.[158] Sospechaban que la gente vincularía Libération a una cara concreta, la del "jefe" o "dueño", figura indispensable en la cumbre de toda compañía. En esta misma época, July comenzó a publicar editoriales con su firma en el periódico; Gavi comenta: "Poner un editorial en la portada de

Libération que no está firmado por el periódico sino por el director es retroceder a una forma propia de los políticos".

Las razones de la evolución de Libération, según Storti, eran evidentes: la fatiga de vivir en los márgenes, el deseo de poner fin a la militancia y obtener un reconocimiento social, la necesidad de crear un periódico que se vendiera mejor. Pero las personas que dirigían el periódico disimulaban esta trayectoria con diversos pretextos, de modo que se presentaban como guardianes del templo que de hecho estaban demoliendo. Para finales de los setenta, cuando Storti dejó el periódico, "la fidelidad a una causa se confundía con ceguera ideológica, la acción militante con el activismo imbécil, mientras que la reconciliación con la sociedad se mostraba como una liberación de los tabúes políticos".[159]

La invitación que los periodistas profesionales enviaron a July era en sí misma una indicación de que Libération había pasado a formar parte de los periódicos serios, que era reconocido por otras instituciones, como señalan los autores de " Libération, mon amour?", hasta el punto en que se esperaba que desempeñara un papel, tocando el instrumento que se le había asignado en la orquesta de la prensa francesa dominante. Todo periódico que aspira a convertirse en una buena mercancía debe cumplir su labor en la división de las competencias; Libération se especializaría en lo alternativo, lo marginal, en la tarea de crear una especie de enclave cultural para la izquierda. Su trabajo sería registrar todos los fragmentos contradictorios y caminos individuales que se emprendieron con la desintegración del izquierdismo, desde los diversos movimientos sociales de los setenta hasta el surgimiento del consenso "liberal-libertario" –según la premonitaria descripción de July de la ideología del periódico en 1978– de los ochenta. Y como se había convertido en un periódico que únicamente recogía "información", que describía la realidad contradictoria que observa en lugar de analizarla con vistas a transformarla, el equipo tenía menos de colectivo que trabaja para producir un mínimo de pensamiento en común que de grupo relativamente aleatorio de individualidades. Por ello, la función de la página de cartas de los lectores no era, según los autores de Révoltes Logiques, más que una excusa para encubrir el abandono del objetivo de "dar voz al pueblo": Libération abría sus páginas a los lectores sobre todo en los

momentos justos en que el periódico no quería tomar partido, cuando había un tema concreto, como la violación, que resultaba demasiado polémico, o, por poner un ejemplo, cuando la muerte de los miembros del grupo Baader- Meinhoff en Alemania causó malestar entre los redactores de Libération debido a su antigua militancia de izquierdas. Según B. Mei, los temas sobre los que era lógico pensar que el periódico formularía una opinión propia se abordaban acudiendo a la "opinión popular":

Cuanto tienen que tomar partido, le pasan la pelota al lector. El caso de Baader fue significativo: con el fin de distanciarse y no parecer muy vinculados a ellos, ni les criticamos ni les apoyamos. Recibimos montones de cartas de lectores furiosos: de repente, se decidió sacar una página a doble cara con las cartas para reestablecer el equilibrio. De esa manera el mensaje era: emocionalmente, Libération apoya al grupo Baader, pero políticamente les criticamos.

En el mismo momento en que Révoltes Logiques publicó Les Lauriers de Mai, Serge July escribió un famoso editorial el 3 de mayo de 1978 en Libération titulado "Ras l'mai" ("Harto de Mayo"); en una entrevista, hace comentarios en los que manifiesta que el periodismo se ha convertido en el principal canal de expresión de la época, en sustitución de la literatura y la filosofía, y que el periodista es el nuevo intelectual.[160] En una entrevista concedida en 1979, Jean-Paul Sartre, director fundador de Libération, calificó de absurda esta visión del periodismo. En la misma entrevista Sartre manifestó asimismo sus reservas con respecto al nuevo rumbo del periódico e insinuó que los problemas de salud no eran el único motivo por el que había abandonado su papel activo en Libération en 1974, como la mayoría de la gente pensaba. "Pensaba que Libération podía ser parte de mi trabajo, es decir, que trabajaría para el periódico y que sería mejor. Hoy Libération sigue publicándose. No es mal periódico...". En cuanto al estilo, Sartre quería que se convirtiera en un nuevo lenguaje "escrito/hablado", la traducción escrita de la lengua popular, de la señora de la limpieza, del obrero, del estudiante, mientras que el

estilo resultante del periódico era, desde su punto de vista, simplemente "infantil". " Libération cuenta la verdad izquierdista. Pero ya no se siente que la verdad esté detrás. Hacen un buen trabajo, pero ya no se percibe la revuelta".[161]

Como es sabido, Libération sigue publicándose. Por contra, la duración de las tres revistas radicales de historia resultó mucho más corta. Los tres colectivos publicaron su último número entre finales de los setenta y principios de los ochenta, sucumbiendo en parte a las dificultades financieras que supone mantener con vida una pequeña publicación en un momento de cambio de las perspectivas intelectuales y políticas.[162] En su penúltimo número, Révoltes Logiques publicó un SOS en forma de llamamiento a la suscripción de la malograda Le Peuple Français, cuya decisión de mantener un precio tan bajo mientras subían los costes de producción había hecho estragos en sus finanzas. Durante diez años se habían encargado de la edición, impresión y distribución menos de diez personas, sin secretarios ni apoyo de los medios de comunicación, partidos políticos o instituciones financieras, sin más ayuda que una red de amigos que les permitía seguir adelante. "Ahora tenemos deudas en lugar de salarios".[163] En la página siguiente, Révoltes Logiques publicaba su propia petición de ayuda describiendo el itinerario de la revista. La revista, se recordaba a los lectores, nació en 1975 "de las ilusiones y desilusiones post-68" y de un rechazo a las diversas formas de volver a las tradiciones que entrañaban a menudo esas desilusiones. En el editorial es palpable el enorme abismo temporal y político que separaba el clima ideológico de 1981 del que se vivía en el nacimiento de la revista tan sólo seis años antes. En 1975 florecía la investigación política, artística e histórica; surgían nuevos espacios para el pensamiento creativo casi a diario. Quizá, señala el colectivo, estos esfuerzos de investigación ya vivían en 1975 bajo la amenaza de verse reemplazados por los nuevos "imperialismos teóricos y comerciales". Pero la conciencia de esa amenaza no les había importado, no había impedido que el colectivo emprendiera su labor al margen del discurso histórico oficial, cuestionando las certidumbres de ese discurso. "Tras cinco años de andar a tientas por este camino, hemos recibido muestras de interés y ánimo que a veces han apaciguado nuestras

inquietudes. Pero también hemos percibido que el 'otro lado' de la contradicción se movía mucho más rápido que nosotros". Para entonces, en 1981, las señales eran demasiado obvias. "Las condiciones ideológicas y comerciales actuales dejan muy poco margen para la difusión de trabajos cuya naturaleza fragmentaria y forma interrogadora los convierten en proyectos no rentables. Los periodistas competentes ya no tienen tiempo de recordar a los lectores la existencia de 'pequeñas' publicaciones y cada vez menos librerías están dispuestas a comercializarlas".

El grupo Les Cahiers du Forum-Histoire había entrado en un bache similar dos años antes. En su décimo y último número, el grupo argumentaba sus razones para dejar de publicar la revista. Como en el caso de las otras dos publicaciones, el nivel de suscripciones no había crecido significativamente y el grupo se había negado a introducir las soluciones o concesiones que habían salvado a otras revistas radicales. Por ejemplo no deseaban seguir el ejemplo de Hérodote, el grupo radical fundado por Jean Dresch y varios geógrafos militantes poco después de 1968. Tras varios números vacilantes, Hérodote –que sigue publicándose hoy en día– se orientó de forma deliberada hacia un público de geógrafos profesionales, estableciéndose como la revista competidora de Annales de Géographie. Les Cahiers du Forum-Histoire no quería limitarse a un público de historiadores u otros profesionales del saber. Y dada la autoproclamada falta de cohesión ideológica que cultivaba con orgullo el grupo, no podían pretender ser la expresión de una tendencia ideológica concreta, como hacían revistas al estilo de Dialectique. Además, su compromiso con la autoría colectiva y anónima de los artículos no les permitía tomar el rumbo tomado por Révoltes Logiques, que se estaba convirtiendo en una "revista de autores".[164] Su proyecto les llevó a una crítica aún mayor de la especialización –tanto suya como de su supuesto público–, pero tras diez números no se habían hecho con un público amplio ni habían extendido su grupo inicial de trabajo de forma significativa más allá de los confines del "gueto" de la Universidad de Jussieu.

Estos esfuerzos colectivos, cuyo nacimiento estaba relacionado de forma tan estrecha con una historia política concreta y un clima excepcional de ampliación de las posibilidades, no pudieron escapar a la historia cuando ese clima se difuminó o desapareció. Ninguna

de las revistas “reflejaba” directamente su época en los materiales que tocaba; al fin y al cabo su interés era la historia y las cuestiones del pasado. Pero por su naturaleza, demostraron una vulnerabilidad extrema a las vicisitudes de su tiempo. La existencia efímera pero real de estos proyectos muestra que tenían un carácter situacional en todos los sentidos del término, es decir, que estaban implicados con el presente, ligados a las exigencias y limitaciones inmediatas del momento, sin acceso a ninguna protección institucional que permitiera sortear esas exigencias y limitaciones. En los últimos números se aprecia una enorme tristeza y confusión asociadas al intento de resolver el problema de la supervivencia propia, es decir, de la duración o continuidad de prácticas y colectivos políticos espontáneos creados en un momento que, al parecer, había pasado. Pero también hay indicaciones de que, para algunos militantes, ya estaba en marcha el difícil proceso de desplazar la energía hacia un nuevo espacio, un nuevo proyecto.

A riesgo de disgustar a los paleoleninistas entre nosotros, ¿podemos afirmar que la permanencia de una estructura “organizada” es el principal objetivo y la condición previa de la relevancia política? Quizá sea al revés. ¿No debería ceder el paso tan pronto como sea posible una “estructura” que ha dejado de cumplir una función positiva y corre el riesgo de convertirse en un fin en sí misma, devorando personas y energía?... Saber cuándo parar no significa necesariamente reconocer el fracaso o la impotencia, ¡más bien al contrario![165]

MAI68
...jouir sans entraves !

Notas al pie

[1] “La réforme oui; la chienlit, non”: uno de los únicos comentarios de De Gaulle sobre los acontecimientos durante Mayo del 68. En el siglo XVI la palabra chienlit, que deriva de chier-en-lit (“ensuciar en el propio lecho”), se refería a una máscara de carnaval. El diccionario Larousse destaca el año 1968 como la primera ocasión en que el término se utiliza para referirse a una “situación desordenada o caótica”. No obstante, no fue De Gaulle el primer en utilizar el término con el significado con el que aparece en el 68; según Keith Reader y Khursheed Wadja, el honor le corresponde al semanario neofascista Minute, en su edición del 2 de mayo: “No abandonaremos la calle al desorden [chienlit] de los insurgentes [enragés]”. Véase, de dichos autores, The May 1968 Events in France: Reproductions and Interpretations (St Martin’s, Londres, 1993), 3.

[2] Jean-Paul Sartre, Situations VIII, 194.

[3] Pierre Goldman, Souvenirs obscurs d’un juif polonais né en France, 70-71.

[4] Raymond Aron, Mémoires: 50 ans de réflexion politique (Julliard, París, 1983), 473. Existe traducción al castellano: Memorias (Alianza Editorial, Madrid, 1985).

[5] Raymond Aron, The Elusive Revolution: Anatomy of A Student Revolt (Praeger Publications, Nueva York, 1969), ix. Existe traducción al castellano: La revolución estudiantil (Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970). El historiador Pierre Nora ha sido quizás el comentarista más actual en reiterar la afirmación de Aron según la cual “nada ocurrió en el 68” en la conclusión de su libro Lieux de mémoire: “Nada tangible o palpable ocurrió en absoluto”. “The Era of Commemoration”, en Realms of Memory, vol. III (Columbia, Nueva York, 1998) 611.

[6] Aron, Elusive Revolution, 25.

[7] Panfleto, Comité d'Action Ecrivains-Etudiants-Travailleurs, sin fecha pero posterior al 30 de mayo.

[8] Obrero de Renault, citado en Gudie Lawaetz, Mai 68, documental, 1974.

[9] "Mai: Connais Pas", episodio del programa Vendredi, 13 de mayo, 1983, prod. André Campana, FR3.

[10] Daniel Cohn-Bendit acertaba al definir "las grandes maniobras de Grenelle" como "el mayor robo [escroquerie] del siglo. Todos los poderes se unen para salvar su propio poder. [...] Pompidou salva al PC y a la CGT, Seguy sostiene el poder antes de ahogarse". Daniel y Gabriel Cohn Bendit, Le Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme (Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1968), 142. Los obreros lograron mucho menos con Grenelle de lo que obtuvieron en 1936 cuando se firmaron los acuerdos de Matignon para acabar las huelgas sin precedentes que siguieron a la victoria del Frente Popular. Para un análisis detallado de los términos de los acuerdos de Grenelle, v. Cornelius Castoriadis, bajo el pseudónimo de Jean-Marc Coudray, en Mai 1968: La Brèche: Premières réflexions sur les événements (Fayard, París, 1968), 122.

[11] Trabajador de Citroën, en CA 13: Comité d'action du 13ème, documental, Collectif Arc, junio de 1968.

[12] Véase Aron, Mémoires; 475-478; De Gaulle, citado en el documental televisivo "La dernière année du Général", del programa Les Brulures de l'histoire (prod. Patrick Barberis, 1995), donde se analiza con cierto detenimiento la estrategia que aplicó Pompidou de disociar las reivindicaciones de huelguistas y estudiantes.

[13] Georges Pompidou, Pour rétablir une vérité (Flammarion, París, 1982), 185.

[14] "Le Mouvement de Mai: De l'Etranglement à la repression", en Analyses et documents, 156 (27 junio, 1968), 5.

[15] Pierre Peuchmaurd, Plus vivants que jamais (Robert Laffont, París, 1968) , 115-116.

[16] Peuchmaurd, 120-121.

[17] Véase “Le Mouvement de Mai: De l’Etranglement à la repression”, en Analyses et documents, núm. 156, 27 junio 1968.

[18] Panfleto anónimo, fechado el 25 de abril de 1968.

[19] Obrero citado en Daniel Vidal, “Les conditions du politique dans le mouvement ouvrier en mai-juin 1968”, Pierre duBois, ed., Grèves revendicatrices ou grèves politiques? (Anthropos, París, 1971), 514.

[20] Evelyne Sullerot, “Transistors and Barricades”, en Labro, It Is Only A Beginning, 196-197. “Katangais” se refería a un grupo de combatientes callejeros, contrarios a toda disciplina u organización, que en algunos casos afirmaban haber luchado como mercenarios en Katanga.

[21] De ahí esta afirmación del prefecto de la región del Loira Atlántico: “La situación parisina era menos seria y significativa que la del Loira Atlántico”. Citado en René Mouriaux y otros, ed., 1968: Exploration du Mai francais, vol. I, “Terrains”, (L’Harmattan, París, 1992), 255. Véase también Danielle Tartowsky, “Les Manifestations de mai-juin 68 en province”, en el mismo volumen, 143-162.

[22] Pierre Hempel, May 68 et la question de la révolution, 51.

[23] “Hay que abrir las fábricas ocupadas a todos los camaradas trabajadores y estudiantes para establecer contacto, de forma que decidamos todos juntos lo que queremos”. Folleto, Comité d’action Travailleurs Etudiants, sin fecha pero posterior al 15 de mayo.

[24] Panfleto, “Le syndicalisme à l’épreuve”, citado en Hempel, p. 62. El principal motivo del aislamiento en las fábricas era una “voluntad deliberada, por parte de los líderes sindicales, de romper los lazos”. “Contribuer à la liaison travailleurs-étudiants”, Cahiers de Mai 3 (1 septiembre 1968) 3.

[25] La Reprise du travail aux usines Wonder, Jacques Willemont y Pierre Bonneau, 1968.

[26] Véase Bernard Lacroix, “A contre-courant: le parti pris du réalisme”, en Pouvoirs 39 (1986), 117-127.

[27] Luisa Passerini, Autobiography of a Generation: Italy, 1968 (Wesleyan U P, Hanover, 1996), 111.

[28] Rosa Luxemburgo, The Mass Strike, The political Party and the Trade Unions (Harper Torchbook, Nueva York, 1971), 64. Existe traducción al castellano: Huelga de masas, partido y sindicato (Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2002).

[29] Panfleto anónimo, "Nous continuons le combat", fechado el 1 de junio de 1968.

[30] Panfleto sin fecha, "Projet de plate-forme politique des comités d'action".

[31] Denise, citado en Daum, 149.

[32] Denise, citado en Daum, 145.

[33] Comité d'Action Etudiants-Ecrivains, posteriormente atribuido a Marguerite Duras, "20 May 1968: Description of the Birth of Students-Writers Action Committee", en Green Eyes, trad. Carol Barko (Columbia U P, Nueva York, 1990), 55.

[34] Bulletin de Liaison Inter-Comités d'Action (B.L.I.C.A.), 22 julio 1968.

[35] Panfleto fechado el 15 de mayo, firmado "La coordination de la région parisienne", citado en Schnapp y Vidal-Naquet , 475.

[36] Las dos mejores fuentes de los comités de acción de barrio muestran el papel igualitario desempeñado por las mujeres. El documental "CA 13, Comité d'Action du 13ème" (junio 1968), del Collectif Arc, se centra en uno de los comités más eficientes y muestra su trabajo de apoyo a los huelguistas de la fábrica Citroën en el distrito 13. Révolutionnaires dans un village parisien, de Nicolas Daum, recoge entrevistas realizadas veinte años después a miembros del comité de acción de los distritos 3 y 4, uno de los más duraderos. Véase también "Journal d'un comité d'action de quartier", en Cahiers de mai 3 (agosto-septiembre l968), 13-16.

[37] Raymond Aron, The Elusive Revolution, 35.

[38] Alain, citado en Giorgini, 88-89.

[39] Emmanuel Terray, Le troisième jour du communisme, 15.

[40] Peuchmaurd, 13-14.

[41] Jacques Vergès, editorial, Révolution 1 (septiembre 1963).

[42] Jean-Paul Sartre, "Sartre par Sartre", en Situations IX (Gallimard, París, 1972), 127.

[43] Eslogan citado en Classe de lutte, película del Groupe Medvedkine, SLON Production, 1968/69.

[44] Jean-Pierre Rioux, "A propos des célébrations décennales du Mai français", 57.

[45] François Maspero, citado en una entrevista con Guy Dumur, "Maspero entre tous les feux", en Le Nouvel Observateur (17-23 septiembre 1973), 60.

[46] Guy Dumur, en "Maspero entre tous les feux", 58.

[47] Claude Liauzu, "Le tier-mondisme des intellectuels en accusation. Le sens d'une trajectoirre", en Vigntième siècle 12 (octubre-diciembre 1986), 75.

[48] Citado en Chris Marker, película, On vous parle de París: Maspero. Les mots ont un sens. SLON Production, 1970.

[49] Jean-Francis Held, retrato de François Maspero en Le Nouvel Observateur 93 (24-30 agosto 1966), 26.

[50] Jean-Paul Dollé, L'Insoumis: Vies et légendes de Pierre Goldman (Grasset, París, 1997), 39.

[51] Martine Storti, Un Chagrin politique: de mai 68 aux années 80 (L'Harmattan, París, 1996), 70-71.

[52] La misma librería era objeto habitual de vigilancia y atentados en este periodo: a manos de la OAS durante la guerra de Argelia y de la policía en el 68. En un panfleto de Maspero distribuido por la

tienda en septiembre de 1968, con el título “A propósito de los agentes de policía delante de la librería”, se puede leer: “En mayo intervinieron nuevos elementos: miembros uniformados de la policía lanzaron granadas de gas en nuestra librería cuando estaba llena de gente, impedían la salida, golpeaban con porras a los que lograban pasar, dejando heridos graves [...] Fue el atentado más grave que conocía la librería en varios años: lo más gracioso es que lo llevó a cabo la policía. Hoy, la misma policía, con el mismo uniforme, hace guardia delante de nuestros escaparates. ¿Contra quién? Que quede claro que no tenemos nada que ver con esta comedia. F. Maspero”.

[53] Véase “Maspero entre tous les feux”, 58-59.

[54] Maspero, citado en Marker, On vous parle de París: Maspero. Les mots ont un sens.

[55] Maspero, citado en Jean-Francis Held, 27.

[56] Maspero, citado en una entrevista, “Le long combat de François Maspero”, en Le Nouvel Observateur (27 septiembre 1976), 56.

[57] Vercors, en Partisans 1 (septiembre 1961), 5.

[58] Maspero, citado en Jean-Francis Held, p. 27. La mayoría de los volúmenes que tratan del tercer mundo publicados en la Petite Collection Maspero aparecieron entre los años l960 y l968. Véase Liauzu, L’enjeu tiersmondiste, 37.

[59] Vladimir Fisera presenta un argumento parecido en el documental de BBC Radio 4 “Year of Dreams”, retransmitido el 20 y 24 de enero de 1988, ed. David Caute, prod. David Levy.

[60] Denise, citado en Daum, 143.

[61] Maspero, citado en “Le long combat de Francois Maspero”, 56.

[62] Maspero, citado en Marker, On vous parle de Paris.

[63] Des Soviets à Saclay (1968); Notre arme c’est la grève [travail réalisé par un collectif de militants du comité d’action qui ont participé à la grève de Renault-cléon du 15 mai au 17 juin 1968]

(1968); J-P. Talbo, ed. La grève à Flins (1968); Yannick Guin, La Commune de Nantes (1969).

[64] Maspero, citado en “Le long combat de François Maspero”, p. 56.

[65] Formaban parte de SLON (Société pour le Lancement des Oeuvres Nouvelles) Alain Resnais, Joris Ivens, Claude Lelouch, William Klein, Jean-Luc Godard y Agnes Varda, además de Marker. Véase Celia Britton, “The Representation of Vietnam in French Films Before and After 1968”, en May 68-Coming of Age, 163-181. Véase también Sylvia Harvey, May ‘68 and Film Culture (BFI Publications, Londres, 1978).

[66] Citado en “Loin du Vietnam”, Cinéma 122 (1968), 37.

[67] “Loin du Vietnam”, 48.

[68] Véase Yves Lacoste, Contre les anti-tiersmondistes et contre certains tiersmondistes (La Découverte, París, 1986), 17.

[69] “Résolution Politique de la 1ère session du 1er congrès de l’U.J.C. (m.-l.), en Cahiers marxistes-leninistes 15 (enero-febrero 1967).

[70] Relato impreso en multicopista de las actividades del CVB para la asamblea de militantes del 7 de octubre de 1967

[71] Mouvement du 22 Mars, Ce n’est qu’un début continuons le combat (Maspero, París, 1968), 17.

[72] Cahiers de la Gauche prolétarienne/La Cause du peuple 5, (abril 1969), 24.

[73] Cahiers de la Gauche prolétarienne/La Cause du peuple 5, (abril 1969), 24.

[74] Henri Weber, citado en Ronald Fraser, 1968: A Student Generation in Revolt (Chatto and Windus, Londres, 1988), 114.

[75] Robert Linhart, “Evolution du procès de travail et luttes de classe”, Critique communiste, número especial, “Mai 68-Mai 78” (1978), 105-106.

[76] Victor (Benny Levy), en Michéle Manceaux, Les Maos en France (Gallimard, París, 1972), 217.

[77] Yann, citado en Giorgini, 120.

[78] Victor (Benny Levy), en Manceaux, 188.

[79] 23 de abril de l968, resolución de la U.J.C. (m.l.). Citado en Jean Moreau, "Les 'Maos' de la gauche prolétarienne", en La Nef, "Les Gauchistes", 48 (junio-septiembre 1972), 77-103.

[80] "Une rencontre entre un comité Vietnam de base parisien et une cellule du parti communiste du même quartier", en el núm. 6 de la revista Victoire pour le Vietnam (marzo 1968), del CVB.

[81] Jean-Pierre Le Dantec, Les dangers du soleil (Les Presses d'aujourd'hui, París, 1978), 84.

[82] Danièle Léon, citado en Virginie Linhart, Volontaires pour l'usine (Seuil, París, 1994), 121.

[83] Panfleto, Comité d'Action Bidonvilles, 4 junio 1968.

[84] Véase el panfleto "Projet de programme de lutte des travailleurs immigrés", (29 mayo 1968); v. también Geneviève Dreyfus-Armand, "L'Arrivée des immigrés sur la scène politique", CNRS, Institut d'Histoire du Temps Présent, Lettre d'information, 30 (junio 1998); Yvan Gastaut, L'immigration et l'opinion en France sous la Ve république (Seuil, París, 2000).

[85] Emmanuel Terray, Le troisième jour du communisme, pp. 19-20. Una de las primeras e influyentes críticas del maoísmo francés se encuentra en los situacionistas; véase en concreto Hector Mandarès, ed., Révo cul dans la Chine pop: Anthologie de la Presse des Gardes rouges (mai 1966-janvier 1968) (10/18, París, 1974), publicado en una serie editada por el situacionista René Viénet. Véase también Simon Leys, Les habits neufs du Président Mao (Champ libre, París, 1971). Existe traducción al castellano: Los trajes nuevos del presidente Mao (Tusquets, Barcelona, 1976). La autocrítica de antiguos maoístas alcanzó su forma más elaborada en Claudie y Jacques Broyelle, Deuxième retour de Chine (Seuil, París, 1977) y

Le bonheur des pierres, carnets rétrospectifs (Seuil, París, 1978); en Deuxième retour Claudie Broyelle atribuye el error de su anterior texto promaoísta sobre las mujeres chinas, La moitié du ciel (Denoel Conthier, París, 1973), a una primera visita demasiado rápida a China. Ninguno de los dos libros presenta un estudio consistente del sistema político de la China de los setenta, recurriendo a citas de Raymond Aron, Simon Leys y René Viénet para demostrar que el experimento chino era una pobre imitación de la experiencia soviética. Terray no es el único en su rechazo a la autocrítica por sus coqueteos con los conceptos maoístas; en 1992 Jean Chesnaux defiende la relevancia de las ideas maoístas para el análisis de la política global: "Sin embargo sigo pensando que, pese a su trágica desviación, el maoísmo planteaba cuestiones fundamentales cuya pertinencia pone de relieve la no menos trágica situación del tercer mundo en la actualidad: las relaciones entre la ciudad y el campo, la imposibilidad de generalizar los modelos occidental y soviético de desarrollo, la generación cuasi espontánea de una neoburguesía del Estado en los países subdesarrollados, la naturalidad con la que los intelectuales regresan a sus privilegios". Véase Chesnaux, "Réflexions sur un itineraire engagé", en Politiques 2 (primavera 1992), 1-10.

[86] Véase A. Belden Fields, Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the United States (Autonomedia, Nueva York, 1988); y "French Maoism", en Sohnya Sayres y otros, ed., The 60s Without Apology (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984), 148-177; en el contexto de la narración de los grupos maoístas en Francia, Fields realiza interesantes observaciones sobre las corrientes utópicas específicamente francesas del maoísmo.

[87] Victor [Benny Levy], en Manceaux, 190.

[88] Tiennot Grumbach, citado en Fraser, 1968: A Student Generation in Revolt, 56-57.

[89] Storti, Un chagrin politique, 88-89.

[90] Adek, citado en Daum, 18-19.

[91] Evelyne Sullerot, "Transistors and Barricades", en Labro, 183-184.

[92] Fredric Jameson, Brecht and Method (Verso, Londres, 1998), 10.

[93] Véase Jean-Franklin Narot, “Mai 68 raconté aux enfants. Contribution à la critique de l’inintelligence organisée”, en Le Débat 51 (septiembre-noviembre 1988), 179-192. Publicado en castellano en el número especial que la revista Archipiélago dedica a Mayo del 68 (nº 80-81).

[94] Storti, 52.

[95] Robert Linhart, “L’Evolution du procès de travail”, 117.

[96] Jenny Chomienne, citado en Virginie Linhart, 102.

[97] Jean-Pierre Thorn, citado en Virginie Linhart, 191.

[98] Claire, profesora de instituto, citado en Libération, 19 mayo 1978.

[99] Militante anónimo, citado en Giorgini, 50.

[100] Danielle y Jacques Rancière, “La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme)”, en Les Lauriers de Mai ou les chemins du pouvoir, 1968-1978, número especial de Révoltes Logiques (1978), 14.

[101] Nicole Linhart, citado en Virginie Linhart, 119.

[102] Georges, obrero de ingeniería, citado en Manceaux , 63.

[103] Yves Cohen, citado en Virginie Linhart, 181.

[104] Danièle Léon, citado en Virginie Linhart, 123.

[105] Véase Michele Zancarini-Fournel, “‘L’Autonomie comme absolu’: une caricature de Mai et des années 68”, en Mouvements 1 (noviembre-diciembre 1968), 138-141. Véase también Daniel Bensaid y Henri Weber, Mai 1968: une répétition générale (Maspero, París, 1968), 142-143.

[106] Christian Fouchet, citado en Le Monde, 25 mayo 1968.

[107] Citado en L'Humanité-Dimanche, 26 mayo 1968.

[108] Panfleto, Comité d'action Travailleurs-Etudiants/Censier, sin fecha pero posterior al 26 de mayo, "L'Escalade: après la CHIENLIT, la PÈGRE [...]"

[109] Panfleto, Comité d'Action Ecrivains-Etudiants-Travailleurs, 16 mayo 1968.

[110] Mao Tse-Tung, "Reform Our Study", mayo 1941, en Selected Works of Mao Tse-Tung, III (Foreign Languages Press, Pekín), 22-23. La editorial Fundamentos (Madrid) ha publicado las obras completas de Mao Tse-Tung en castellano.

[111] "Pour un travail correct parmi les étudiants", directiva de la UJC (ml), impresa con multicopista, citado en Patrick Kessel, Le Mouvement "Maoiste" en France: Textes et documents, 1968-1969, II (10/18, París, 1978), cursiva del original, 31.

[112] Entre las primeras muestras de estas enquêtes sociológicas está De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France, de Eugène Buret, publicada en 1840, y Des classes dangereuses dans la population des grandes villes et des moyens de les rendre meilleures, de Honoré Frégier, publicada en 1850. Para consultar el mejor análisis de esta literatura y su desarrollo a finales del siglo véase Andrew Aisenberg, Contagion (Stanford UP, Stanford, 1999), sobre todo pp. 156-164.

[113] Mao-Tse-Tung, en "Preface and Postscript to Rural Surveys", marzo y abril, 1941, en Selected Works, III, 13.

[114] Garde rouge 5 (abril 1967).

[115] Georges, trabajador de Citroën, citado en Manceaux, 77.

[116] Patrick, trabajador de Renault, citado en Manceaux, 93.

[117] Gerard, citado en Giorgini, 50.

[118] Philippe Gavi, Tout! 2 (8 octubre 1970).

[119] Véase Fabienne, Catherine, y Raphael, "Larzac: Lutte contre

l'armée et luttes de classes", en Le Cahier du Forum-histoire 5 (enero 1977), 14.

[120] Trabajador citado en la película Citroën-Nanterre, Mai-juin 1968, Edouard Hayem y Guy Devart (1968).

[121] "Le role politique de l'enquête", en Cahiers de mai 22 (julio 1970), 12.

[122] Pierre Macherey, Histoires de dinosaure: Faire de la philosophie, 1965-1997 (Presses Universitaires de France, París, 1999), 74.

[123] Action, cuya portada se podía separar para utilizarla como póster, era conocida por sus eslóganes y tiras cómicas, muchas de ellas de Siné: "Debout les damnés de Nanterre!" ["En pie los condenados de Nanterre"], "Les chiens de garde aboient toujours de la même façon" ["Todos los perros guardianes ladran igual"], "La rue vaincra!" ["La calle vencerá"]. En mayo y junio, cuando las huelgas habían paralizado otros periódicos y revistas, Action seguía ofreciendo información diaria, junto con los doce números de L'Enragé, el "boletín oficial" de los acontecimientos. (En la segunda portada de L'Enragé, obra de Siné, se leía "Huelga general"). En la segunda mitad de 1968, Action fue una de las publicaciones clandestinas más perseguidas por el gobierno, en parte por su rápido crecimiento de una tirada inicial de 100.000 a 550.000.

[124] Jean Paul Sartre, programa de radio, "Radioscopie" (7 febrero 1973).

[125] Véase Didier Eribon, Michel Foucault (Flammarion, París, 1989), 267-268. Existe traducción al castellano: Michel Foucault (Anagrama, Barcelona, 1992).

[126] Martine Storti, 132.

[127] La expresión es de Guy Hocquengheim. Lettre ouverte, 15.

[128] Véase en concreto François-Marie Samuelson, Il était une fois 'Libé... (Seuil, París, 1979), y Jean-Claude Perrier, Le Roman vrai de Libération (Julliard, París, 1994).

[129] Véase Michelle Perrot, "L'Air du temps", en Pierre Nora, ed.,

Essais d'ego-histoire (Gallimard, París, 1987), 286. Véase también su obra Les Ouvriers en grève, 2 vols. (Mouton, París, 1974).

[130] Alain Cottereau, citado en "Au sublime ouvrier: entretien avec Alain Cottereau", en Révoltes Logiques 12 (verano 1980), 32.

[131] Véase, por ejemplo, "Le Peuple français", un análisis crítico de esa revista en Cahiers du forum-histoire 7 (octubre 1977), 41-46.

[132] Editorial, Le Peuple Français 24 (octubre-diciembre 1976), 3. Los dos nombres en la cabecera de la revista son Gilles Ragache y Alain Delale.

[133] Editorial, Peuple Français 24 , 4.

[134] Colectivo Le Peuple Français, citado en "Une Société sans mémoire?", en Vendredi (23 noviembre-6 diciembre, 1979), 11.

[135] Jean Chesnaux, citado en"Une Société sans mémoire?", 11.

[136] Editorial, Les Cahiers du forum-histoire 1 (enero 1976), 2.

[137] Editorial, Les Cahiers du forum-histoire 5 (enero 1977), 2.

[138] Jean Chesnaux, citado en Christian Descamp, "Jean Chesneaux, historien du présent et de l'avenir", en Le Monde dimanche (4 septiembre 1983), 4.

[139] Chesnaux, citado en Descamp, 4.

[140] Véase los artículos agrupados bajo el título "Le Stage d'histoire de Larzac-Université", en Les cahiers du forum-histoire 5 (enero 1977), 3-27 y "'Faire de l'histoire'.... avec les paysans du Larzac. II", en Les cahiers 6 (mayo 1977), 50-54; mi análisis del encuentro entre historiadores y campesinos de esta sección se basa en estos números.

[141] Chesnaux, citado en Descamp, 4.

[142] Jean Ahmad y Jean-Michel Dominique, "Pourquoi cessons-nous de publier Les Cahiers du forum-histoire?, en Les Cahiers 10 (noviembre 1978), 57.

[143] En el colectivo participaban en un principio Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Jacques Rancière, Pierre Saint-Germain, Michel Souletie, Patrick Vauday y Patrice Vermeren. Se publicaban unas 2.500 copias de cada número. En 1981, cuando se publicó el último número, se habían unido al colectivo Serge Cosseron, Stéphane Douailler, Christiane Dufrancatel, Arlette Farge, Philippe Hoyau, Daniel Lindenberg y Danielle Rancière.

[144] El propio título de Rimbaud, "Democracia", alude al deslizamiento ideológico del término en su propia época: había sufrido una profunda modificación durante el Segundo Imperio francés, cuando el régimen imperial se lo apropió para demarcarse del régimen burgués, pues de esta forma el emperador afirmaba haber devuelto al pueblo su soberanía. Véase mi libro The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988), 152-153.

[145] Citado en Simone de Beauvoir, Adieux: A Farewell to Sartre (Random House, Nueva York, 1984), 68. Existe traducción al castellano: La ceremonia al adiós (Edhasa, Barcelona, 1983).

[146] Véase Annie Cohen-Solal, Sartre, A Life (Pantheon, Nueva York, 1987), 486. Existe traducción al castellano: Sartre 1905-1980 (Edhasa, Barcelona, 1990).

[147] Daniel Lindenberg, citado en Cohen-Solal, 504-505.

[148] Véase "Pouvoirs et stratégies: entretien avec Michel Foucault", en Révoltes Logiques 4 (1977), 89-97. La crítica que de Foucault hace el colectivo Révoltes Logiques es similar a la que formula un año después Nicos Poulantzas. Véase su capítulo "Towards a Relational Theory of Power", en State, Power, Socialism (Verso, Londres, 2000), 146-153. Existe traducción al castellano: Estado, poder, socialismo (Siglo XXI, Madrid, 1980).

[149] Editorial, Révoltes Logiques 1 (invierno 1975).

[150] Ibíd.

[151] Editorial, Révoltes Logiques (primavera-verano 1977), 6.

[152] Colectivo de Révoltes Logiques, “Deux ou trois choses que l’historien social ne veut pas savoir”, en Le Mouvement social 100 (julio-septiembre 1977), 30.

[153] Jacques Rancière, “Le bon temps ou la barrière des plaisirs”, Révoltes Logiques 7 (primavera-verano 1978), 30. Este ensayo, así como otro anterior de Révoltes Logiques sobre las Exposiciones Universales y el prólogo de Cottereau a Le sublime de Poulot, se incluyen en un volumen editado por John Moore, Adrian Rifkin y Roger Thomas titulado Voices of the People: The Social Life of ‘La Sociale” at the End of the Second Empire (Routledge y Kegan Paul, Londres, 1988); el libro contiene una introducción general muy informativa de Thomas.

[154] Donald Reid hizo estos comentarios sobre la obra de Jacques Rancière, el escritor más cercano a Révoltes Logiques, en una mesa redonda en la que participó junto a Linda Orr, Lloyd Kramer y yo misma sobre Rancière en las conferencias de historiadores franceses de Vancouver en 1995. Véase su excelente introducción a la traducción inglesa de La Nuit des prolétaires, The Nights of Labor, de Rancière (Temple University Press, Filadefia, 1989). Véase también mi introducción a la traducción que hice de Rancière, Le Maître ignorant, The Ignorant Schoolmaster (Stanford University Press, Stanford, 1991). Existe traducción al castellano: El maestro ignorante (Laertes, Barcelona, 2003).

[155] Jean Paul Sartre, citado en Simone de Beauvoir, Adieu: A Farewell to Sartre, 373.

[156] Pierre Saint-Germain, “ Libération, mon amour?”, en el número especial Les Lauriers de mai (1978), 59, del colectivo Révoltes Logiques.

[157] Saint-Germain, 61.

[158] Véase Martine Storti, 128-164. Storti relata una ocasión en la que miembros de la plantilla propusieron turnarse con July en las reuniones del club de los domingos y este insistió en que las normas del club establecían que tenía que ir la misma persona todas las semanas. Posteriormente descubrieron que no era cierto.

[159] Storti, 163.

[160] Véase la entrevista de Paul Thibaud con July, “De la politique au journalisme: Libération et le génération de 68”, en Esprit 5 (mayo 1978), 2-24.

[161] Jean-Paul Sartre, entrevista con François-Marie Samuelson, Les Nouvelles littéraires (noviembre 15-22, 1979). Citado en Jean-Claude Perrier, 161.

[162] Le Cahier du forum-histoire dejó de publicarse en 1978, Le Peuple Français en 1980 (parte del colectivo publicaría otra revista parecida llamada Gavroche), y Révoltes Logiques en 1981.

[163] Révoltes Logiques 13 (invierno 1981), 104.

[164] Ahmad, “Pourquoi cessons-nous”, 57.

[165] “Pourquoi cessons nous”, 58.

3. VENTANAS DIFERENTES, LAS MISMAS CARAS

La vuelta al trabajo y el juicio

En el extremo de la explanada de la fábrica, en el punto en que la fábrica se funde con la calle y la lucha económica se convierte en política, hay una joven trabajadora de la fábrica de pilas Wonder de Saint-Ouen gritando que no piensa "regresar a esa cárcel", que no volverá a aceptar el ritmo de la cadena de montaje, que la votación que ha puesto fin a la huelga está amañada. Estamos a mediados de junio de 1968, justo después de la firma de los acuerdos de Grenelle, y justo antes de que acaben las huelgas y todo vuelva otra vez a la normalidad; se trata del último momento entre la incertidumbre y la certidumbre de la decepción. La mujer lleva una fina rebeca blanca; cruza los brazos con obstinación. Otras figuras, en su mayoría hombres, la rodean: el delegado de la CGT, el dueño de la fábrica, el estudiante maoísta y el jefe de personal. Varios hombres intentan hacerla entrar en razón, diciéndole que "es importante saber cuándo acabar una huelga" y que han logrado victorias importantes, o las van a lograr en el futuro. La mujer sigue proclamando su rechazo; se ve a otros obreros de fondo, regresando poco a poco a la fábrica. ¿Qué imaginaba esta trabajadora?

La reprise du travail aux usines Wonder ("El regreso al trabajo en las fábricas Wonder") es un documental de unos diez minutos rodado por dos estudiantes de cine que fijaron una cámara en el techo de su Citroën dos caballos. La institución en que estudiaban, el IDHEC (Institute des Hautes Etudes Cinématographiques), estaba en huelga, por lo que disponían del tiempo necesario para realizar esta suerte de enquête en la periferia industrial de París a mediados de junio. Las imágenes que rodaron constituyen posiblemente las imágenes documentales más destacables del periodo del 68.[1] *Es el resultado de un encuentro puramente fortuito del mundo del cine y el mundo obrero: tan sólo por el hecho de que los obreros están en el exterior, en la explanada de la fábrica, pudieron filmarlos. El espacio de producción, el lugar donde los obreros trabajan, siempre ha estado cerrado a las cámaras por la*

directiva de la fábrica. Sólo se puede rodar a los obreros cuando no están trabajando. En 1995 un joven cineasta, Hervé Le Roux, tuvo la idea de utilizar el breve documental de 1968 para una reprise (término que además da título a su filme), es decir, una "segunda toma" o secuela del documental de Wonder. Reprise muestra los esfuerzos de Le Roux por localizar en el presente, casi treinta años después, a la mujer de la grabación original, una figura anónima, temblorosa, poderosa pero efímera en el centro de unas imágenes en blanco y negro de los sesenta. Cámara en mano, entra en la vida cotidiana de la gente con el pretexto de localizar a la mujer, encontrándose con otros protagonistas de La reprise du travail aux usines Wonder, obreros de la fábrica en su mayoría, pero también líderes sindicales y el maoísta. Con el fin de refrescar su memoria, les muestra las imágenes grabadas en la puerta de las fábricas y después charla con ellos. Su película se compone de las historias y asociaciones que les inspiran las imágenes.

¿Por qué se recurre tanto al género detectivesco en los esfuerzos recientes que quieren repensar la historia de los sesenta y su relación con el presente? No me refiero sólo a Le Roux, sino a ejemplos más obvios de novela de detectives propiamente dicha: Jean-François Vilar, Didier Daeninckx y Francis Zamponi, cuyos textos ya se han mencionado en este estudio, así como algunos escritos de Jean- Patrick Manchette.[2] Le Roux explica su elección de la siguiente manera:

La investigación [enquête] era el hilo conductor que me divertía y permitía jugar con el espectador... jugar con los códigos de la película de detectives, que aligeran un material bastante pesado compuesto por las experiencias que estas personas aportaron a la película: sus condiciones de vida y trabajo eran duras... De esta forma la investigación era un medio de aligerar el material. Lo que me permitía evitar la sociología era pasar el rato con la gente...[3]

Lo que interesa a Le Roux –al parecer más que el pasado– es el aquí y ahora de la vida diaria en las barriadas populares de los noventa, cuya representación contemporánea se reduce a carnaza sensacionalista en los telediarios. Le Roux trata de engañar al

público con un cebo, ya que obliga a los espectadores de clase media parisina, que ignoran casi todo de ese tipo de existencias, a toparse con los efectos intolerables de un desarrollo desigual en su propio entorno inmediato (inmediato, sí, pero tan lejano ahora, histórica y geográficamente, como Argelia o Vietnam), presentándoselo con el formato más tradicional y eficaz que se utiliza al elaborar una trama de investigación: la búsqueda de una mujer. “La película tenía que ser la investigación, y así fue”.[4]

Pero al optar por el formato de la investigación (enquête) policial, Le Roux de hecho llega a un resultado en la línea de la antigua enquête o encuesta maoísta: el sueño de dar voz al pueblo. Su película es un intento más por abordar el eterno problema de buscar una comunicación directa con los explotados y su historia. La estructura de detectives en sí es un señuelo; la ficción de localizar a la mujer es el mecanismo que le permite llegar hasta la gente y crear un proyecto compartido. De golpe, el realizador como tal desaparece casi por completo, y con él toda tentación de proponer una interpretación –ya sea meditante voz en off o tesis a priori– en la estructuración del material que reúne. Ni siquiera el montaje, según insiste Le Roux, está diseñado para producir la “verdad”, por ejemplo, mediante una yuxtaposición o confrontación de dos descripciones contradictorias de una misma situación: el fin de la huelga o las condiciones de trabajo en Wonder. “Mi objetivo no era establecer la verdad de manera contradictoria sino dar la palabra a la gente. Mi objetivo no era demostrar ninguna tesis”.[5] Los relatos que recoge le arrebatan el lugar a cualquier representación sociológica –con sus números, hechos y estadísticas– que pueda estructurar las vidas relatadas en la película, como las de las chicas de catorce años que sus madres llevan a trabajar en una cadena de montaje que no abandonarán hasta jubilarse.

En noviembre de 1995, en mitad de la grabación, Francia volvió a detenerse con la convocatoria de unas huelgas que afectaron al transporte y otros sectores. La distancia no podía ser mayor entre el proyecto de Le Roux y la representación de la huelga en la televisión francesa, en la que las voces de los trabajadores se oyen durante unos pocos segundos, si acaso, mientras los rostros de los denominados “expertos” monopolizan los telediarios, calificando la huelga de “fantasmal”, “irracional” o incluso “arcaica”.

En la película de Le Roux se muestran fragmentos del documental original: la joven encarna el rechazo, la imposibilidad de tolerar este momento tras haber experimentado el fermento revolucionario. Cuando la vida se ha vivido de forma distinta y parecía posible continuar viviendo de forma distinta, ¿cómo es posible tolerar que de repente todo se desvanezca para recaer de nuevo en una rutina deprimente, en esa "bonne ornière" ["buen carril"], como decía Rimbaud? La novelista Leslie Kaplan, que en 1968 trabajó en una fábrica, recuerda el sórdido periodo tras el fin de la huelga, cuando los obreros regresaron al trabajo en medio de un descontento generalizado. En este sentido, Kaplan utiliza una imagen que describe con gran exactitud la atmósfera que se respiraba durante ese periodo de tiempo, tan difícil de delimitar –¿unos meses? ¿cinco años? ¿treinta?–, conocido como "post- Mayo":

Esa impresión de cadáver, imposible de matar, un cadáver podrido que regresa, es lo que sentíamos después de la huelga sobre el conjunto de la sociedad: todo aparecía con ese aspecto siniestro.[6]

Al repetir las imágenes originales, a cámara lenta, en fragmentos cortos y con imágenes congeladas, con un objetivo más simbólico que el de la simple transmisión de información, se insinúa en nuestra memoria la intolerabilidad de aquella reprise – entendido aquí el término en su sentido más habitual en francés, el de retomar la actividad que se estaba haciendo antes de una interrupción. Esa reprise nos conduce al segundo significado de la palabra, de carácter más violento: algo que los obreros han alcanzado o experimentado inicialmente durante la huelga (¿una prise o toma del poder?, ¿una toma de la palabra?, ¿ una toma de conciencia?) y después sufre un proceso de recuperación o reprise por las fuerzas del orden, con lo que se pierde, quizá irremediablemente.

En su novela, Kaplan describe la forma en que el momento suspendido de la huelga general permite, aunque sólo sea por un instante, la percepción de otras vidas posibles, un territorio amplio y sin explorar de posibilidades:

Algo inasible, de difícil comprensión, que estuvo presente durante la huelga y la ocupación. Algo está sucediendo, algo sucede: sólo eso, esa sensación... Que algo venga desde el exterior, a vuestro encuentro, y os sorprenda, os arrebate, os subleve, os remueva, es ahí, es ahora, estamos a su lado, estamos con ello, sentimos la presión y la creamos, todo ocurre, todo puede ocurrir, es el presente y el mundo se vacía y se vuelve a llenar y los muros retroceden, son transparentes y retroceden, se separan, se desintegran, abren el espacio, y es ahora y ahora y ahora... El amor puede crear esta sensación, también el arte; es extraño sentirlo en sociedad, donde uno casi siempre está enfrentándose a esa especie de inercia obligatoria, donde la actividad que uno realiza, la actividad que uno puede realizar, va casi siempre de la mano de la dolorosa sensación de sus limitaciones.

Pero durante la huelga podíamos tocarlo con los dedos, rozarlo.[7]

Durante la película se explica por qué la mujer que aparece en el documental del 68 ha desaparecido y resulta difícil encontrarla: al parecer, trabajaba en el taller más sórdido de Wonder, en el que el trabajo –con alquitrán y productos químicos– era tan intolerable que la gente no duraba, sencillamente se iban a otras fábricas. Pero la presencia fantasmagórica de esa mujer, que encarna el rechazo puro y durante un momento se sitúa en el centro de nuestra atención, sugiere una especie de maldición histórica que hace que el mismo 68 sea un acontecimiento espectral, compartiendo la peculiar dificultad que tienen las personas que vivieron aquel pasado reciente al intentar aprehender su espíritu escurridizo. Parece que el 68 se presenta siempre (sobre todo en la documentación visual, mucho más poderosa que los textos escritos) como un acontecimiento de otro mundo, de otro espacio, claro y borroso al mismo tiempo, como la mujer de las imágenes, próxima y lejana a la vez. No se sabe bien si los acontecimientos ocurrieron en nuestra vida o en el siglo XIX de Zola (curiosamente, en los testimonios de la película de Le Roux las expresiones “a lo Zola” y “siglo XIX” recurren en las entrevistas para describir las condiciones de trabajo de Wonder en los sesenta). El documental de Wonder en

el 68 –tan breve que apenas constituye una narración– no cuenta la historia del pueblo (en el sentido "antropológico" del término) predestinado a encarnar a la "clase obrera" que, durante el curso de su existencia de opresión, se subleva en grupo y dice "no". Lo que se muestra es a la mujer, al "pueblo" si así lo preferimos, materializando su existencia por la realidad pura que supone su rechazo. Y esa es la versión del pueblo –que, como si de un fantasma se tratara, reaparece en la película de Le Roux para recordar su existencia y perturbar el presente– que resulta difícil localizar ahora. Pues es precisamente durante ese proceso de materialización de su existencia a través del rechazo cuando el pueblo "aparece", desbaratando las diversas versiones y representaciones que los antropólogos, los historiadores sociales y los sociólogos utilizan para etiquetar un acontecimiento de este tipo.

En cierta forma Reprise acaba siendo más interesante de lo que revelan las intenciones declaradas de su director. En una entrevista, Le Roux insinúa que trataba de crear continuidades en la memoria social de los obreros, interrumpida por la enorme reestructuración industrial que acabó con muchos puestos de trabajo en zonas como St. Ouen, donde llegaron a vivir unos 40.000 trabajadores de la metalurgia a finales de los sesenta.[8] En ese caso, su objetivo implica otro sentido más del término reprise: la reparación o remiendo de un tejido mediante un proceso en el que se completan los agujeros. Es la metáfora habitual utilizada por los historiadores sociales para describir los objetivos de cierta noción de la memoria, bastante tradicional por lo demás. Pero aun teniendo en cuenta este modelo de "reinyección" respetuosa de la memoria en el grupo social para apuntalar su identidad vacilante –la reprise como forma de volver a tejer los hilos que se han roto entre generaciones–, surgen varios problemas, tanto para el historiador como para el sastre. El remiendo siempre se ve. El documental de Le Roux alcanza sus mejores momentos al mostrar las discontinuidades entre el pasado y el presente, al crear un palimpsesto o superposición de capas de los dos momentos temporales en el que ninguno tiene prioridad, en el que cada uno tiene la misma validez y ningún momento se eleva a una posición desde la que juzga o critica a los otros. Ciertamente, el pasado en el documental no se utiliza para buscar la solución al malestar actual y, a fin de cuentas, ninguno de los personajes que

observa las imágenes de su propio pasado reacciona de dicha forma. Pero a la inversa de lo que ocurre invariablemente en las representaciones dominantes de los medios de comunicación en el periodo de postguerra y sobre todo en los años ochenta, tampoco se construye el presente como la "consumación de todas las épocas".

Reprise funciona como un proyecto de reescritura de lo que habría podido ser la historia de los años sesenta. En efecto, recuerda a los mejores intentos recientes por documentar el movimiento de Mayo en tanto que movimiento de masas: Mai en héritage, de Elisabeth Salvaresi, y Des révolutionnaires dans un village parisien, de Nicolas Daum. Los dos libros se publicaron en dos editoriales poco conocidas en 1988, con motivo del vigésimo aniversario de Mayo. Los dos parecían casi iconoclastas en el contexto de la época, un momento en el que el principal interés de las producciones literarias sobre Mayo era exorcizar todo pasado militante. El experimento de Daum presenta un gran parecido formal con el de Le Roux. Al igual que el cineasta, su etnografía está desde el principio circunscrita por una organización: en el caso de Daum no es una fábrica, sino la estructura descentralizada del comité de acción que surgió a mediados de Mayo en el tercer y cuarto distrito de París, y que continuó funcionando bajo diversas formas hasta 1972. Daum, que había sido miembro del comité, localizó a unos veinte de sus miembros originales –obreros, artistas, profesores, ingenieros, de diversas edades– y grabó unas entrevistas con ellos. En el último capítulo, varios de los entrevistados entrevistan a su vez a Daum. Son todos militantes anónimos, ni celebridades ni mártires, sino personas profundamente implicadas en aquel momento en el tejido de la actividad cotidiana de las bases de barrio. Se trata de las voces que para mediados de los ochenta habían desaparecido prácticamente en su totalidad de los relatos del 68, eclipsados por las estrellas, líderes y portavoces del movimiento que se habían designado a posteriori. Lo único que quedaba del 68 era un conocimiento sobre el movimiento que permite que algunos, sólo algunos, tengan autorización para convertirse en expertos. Daum era consciente de que su método constituye de manera general una intervención o ataque deliberado contra las estrategias de personalización, recuperación y espectacularización que se habían impuesto en la representación de Mayo, algo que resulta evidente en los comentarios que sirven de introducción:

Me temo que frustraré a algunos lectores... con mi incapacidad para rematar algunas de las entrevistas con toques al estilo de: “Con unos cuarenta años bien llevados, me recibe rodeada de gatos en un apartamento cerca del viejo barrio de Les Halles, mientras riega su colección de cactus. Apenas ha cambiado, con sus inconfundibles ojos risueños y pelo rizado”; o “Ahora es un padre de familia que trabaja en la administración donde dirige el departamento de contratación”. Este tipo de detalles reduccionistas e insignificantes seguirán siendo un misterio insignificante, porque Adek no sólo es pintor, J.-P. no sólo es médico, etc.; ellos mismos lo dicen, son muchas otras cosas también. Además, son personas que llevan una vida privada; ninguno de ellos ha estado en el centro de la escena mediática, ninguno fue un líder, se hicieron conocer (¡y cómo!) en su barrio, pero mantuvieron su anonimato.[9]

Son muchas otras cosas también. Nunca han sido protagonistas de los sesenta con una ‘P’ mayúscula, nunca han estado en portada, nunca han sido símbolos de su generación (de hecho, la enorme diferencia de edades contradice la noción misma de “generación” que constituye el pilar fundamental de las representaciones de los sesenta, sobre todo a partir de mediados de los ochenta), nunca han sido militantes profesionales, nunca han sido “ejemplares”. Las personas que entrevista Daum forman parte de esa masa de camaradas que constituían la estructura de las asambleas generales, que participaban en las acciones que se llevaban a cabo a las puertas de las fábricas, así como en las iniciativas descentralizadas y en los comités de acción. También Le Roux siguió en su película una estrategia representativa similar con la gente que entrevistaba: “intentando respetar sus palabras, dejando a cada uno el tiempo suficiente para que apareciera en su complejidad, sus contradicciones, sin reducir nunca a un protagonista a una etiqueta social (encargado, obrero) o político- sindical (trotskista, maoísta, miembro de la CFDT, de la CGT, comunista)...”.[10] Pero Daum logra algo más que Le Roux al mostrar a personas que son algo más también, lo que quizá no debería sorprender dada la relativa aleatoriedad con que gente de todo tipo entraba y salía de los comités de acción en comparación con el determinismo de la fábrica y la profesión. Los sindicalistas de Le Roux, por ejemplo,

utilizan casi siempre el discurso sindical; los trabajadores que entrevista hablan en gran parte como trabajadores; la fábrica les asigna sus papeles, excepto, lógicamente, durante la huelga, pero la huelga está a punto de acabar. Por contra, el grupo de personas que participa en el trabajo de Daum es fruto de un encuentro bastante casual veinte años antes; ni siquiera el origen geográfico del barrio que comparten les convierte automáticamente en una especie de "voz del Marais". Aunque el campo de acción era el Marais, lo que les unió o lo que les hizo separarse fue mucho más azaroso; Antoine, por ejemplo, sigue a una chica bajo la lluvia pensando que va a una reunión política a la que él quiere acudir y acaba en cambio en un comité de acción en el que se queda durante años. Como señala otra de las personas entrevistadas por Daum: "La cohesión era independiente de los individuos que componían el grupo: cuando alguien llegaba, se integraba; si otro se iba, no importaba, porque lo importante era el caldo de cultivo".[11]

Frente a la imagen dominante del militante profesional (o más bien el ex militante profesional) dominante en los ochenta, Daum ofrece su recuerdo de una experiencia colectiva:

Pero de la misma manera que nos sentíamos juntos en la corriente general de Mayo del 68, al mismo tiempo ahora tengo la impresión de ir totalmente a contracorriente de la ideología dominante. Esa es la única nostalgia que me produce Mayo del 68: lo que hacíamos no era en realidad militancia, era una forma de vida, no había diferencia entre la vida y la militancia, no existía un corte que las dividiera. Casi todas las noches había compañeros en casa. Existía cierta concordancia entre lo que se decía y lo que se hacía.[12]

Estos comentarios ofrecen la mejor descripción que he encontrado de lo que se experimenta cuando el imaginario político se infiltra en la vida cotidiana de la gente. Definen de forma precisa la noción de praxis como experiencia de lo cotidiano expresada en toda su riqueza y liberada de todas sus miserias. Es la cotidianeidad fusionada con la política como lugar donde se pueden superar las divisiones causadas por la alienación, donde se puede abolir la

constante y profunda ruptura entre lo cotidiano y lo no cotidiano, lo público y lo privado, entre la vida militante y la vida ordinaria. En las frases de Daum se encuentra lo que Henri Lefebvre quiere decir cuando habla de "lo cotidiano transformado": la creación de una cultura que no se concibe como una institución sino como un modo de vida que se aplica durante un tiempo en la actividad de un grupo que combina su función y su actividad social. La actividad política ya no parece una esfera diferenciada y aislada de la vida social: cada persona puede trabajar en el nacimiento de otro futuro desde su lugar de trabajo o residencia. La especialización –el dominio "natural" de los expertos– se basa en la separación de las esferas; aquí, lo social se ha reconfigurado para eliminar dicha separación, para rechazar las categorías naturalizadas del experto.

Aparte de su activismo en Mayo del 68, no hay ningún principio que unifique a las personas entrevistadas en el libro de Elisabeth Salvaresi. A diferencia de Daum y Le Roux, Salvaresi entrevista a algunas personas muy conocidas –Guy Hocquenghem, Christine Fauré, Serge July–, así como a personajes anónimos, e incluso a sí misma en forma de "itinerario personal". Su objetivo es crear un palimpsesto compuesto de "sus sueños y pesadillas hoy en día... enfrentados, no tanto a las ideas que tenían en el pasado, como al fantasma de lo que eran a sus veinte años".[13] Al igual que Le Roux, Salvaresi caracteriza su trabajo como enquête en el sentido de investigación detectivesca, aunque de nuevo lo que surge está quizá más cerca de ese deseo izquierdista de alcanzar la "voz que viene desde abajo", el testimonio sin mediación:

La lectura de la enquête puede parecerse a una investigación en sí, pues consistía en interrogar durante horas a gente sobre sus recuerdos de otros: ¿Y fulanito? ¿Te acuerdas de él? ¿Aún le ves? ¿Has oído algo de él? De esta forma la búsqueda comenzó a tomar la forma de trabajo de detective, pasando de un fragmento de información a otro para encontrar a fulanito, cuyo nombre, a veces incompleto, en ocasiones sólo un apellido, surgía de pasada en una entrevista, acompañado de una imagen, una escena de un episodio del 68. Este tipo de enquête, que funciona mediante la comprobación de la información, es al mismo tiempo exigente y

fascinante. Yo lo he disfrutado y de igual modo espero que este placer sea compartido.[14]

Con todo, ahora podemos avanzar una de las razones que justificarían el uso recurrente del género detectivesco en autores que abordan el tema de los sesenta como Vilar, Salvaresi o Le Roux: el pasado reciente, al menos esa es la impresión, se ha perdido o se ha ocultado, puede que incluso se haya secuestrado. El crimen consiste en ese secuestro, en la exclusión o, por el contrario, en la elección de un grupo –los expertos– en representación de un movimiento de masas. Y se trata de un crimen que da validez a la supremacía de la ficción nacional contemporánea y al orden social establecido. El interés por revelar lo que se ha perdido, o por nombrar a los criminales o fuerzas responsables de ese ocultamiento, no se debe tanto a un intento de presentar a los franceses una "imagen" opuesta o distinta de la versión que conocen de su pasado, una versión alternativa del 68, como a tratar de "desfamiliarizar" y reestructurar su experiencia del presente.

Los libros de Salvaresi y Daum, publicados en 1988, recibieron poca o ninguna atención de los medios de comunicación, ocupados como estaban entonces en sus reconstrucciones conmemorativas del 68 y, más aún, en el bicentenario de la Revolución Francesa el año siguiente. El placer del tipo que evoca Salvaresi, tanto el suyo como el del lector, es un elemento ausente en el tono predominantemente mórbido de esos "acontecimientos organizados" que son las conmemoraciones televisivas, pese a que el "placer" o la "imaginación" son algunas de las reivindicaciones más recurrentes en la temática de Mayo, aunque no fueran las únicas.[15] Un buen ejemplo sería "Le procès de Mai", un programa emitido en 1988 y presentado por un antiguo militante de la UEC y cofundador de Médicos Sin Fronteras, personalidad mediática omnipresente y organizador, no hace mucho, de la misión de Naciones Unidas en Kosovo: Bernard Kouchner.[16]

Como su propio nombre indica, "Le procès de Mai" se organizó vagamente con el formato de un proceso en el que había un acusado, un fiscal, un abogado defensor y un jurado. Prescindiendo del mínimo carácter festivo que una "festividad con fecha fija",

como es el caso en una conmemoración, podría suscitar en los espectadores, el programa adoptó el tono mucho más lúgubre de un juicio: el de Mayo del 68. Y aunque no hubiera veredicto, en cualquier caso siempre se tendría la última palabra –algo imposible para un historiador pero no para un juez–, la última evaluación, con el pronunciamiento de un juicio ético en consonancia con la sempiterna división entre el bien y el mal. Se trata de recordar el acontecimiento como un delito del que se extraen lecciones con forma de máximas y moraleja. No basta con que Mayo sea una revolución esquiva ("inencontrable" según Aron) o imposible; ahora se convertía además en un crimen. Obviamente, no es el secuestro o la ocultación de Mayo lo que constituye el crimen, sino el mismo Mayo. La dirección del programa ha reunido en el estudio a un grupo de jóvenes con la función de "jurado": son ellos –supuestamente la generación del 88– los que han de juzgar a la generación del 68, personificada por Kouchner, que adopta la ya conocida postura del "autocrítico" y desempeña los papeles de fiscal y acusado en el juicio de su pasado, que es una encarnación del de muchas otras personas. Las imágenes mostradas a modo de introducción y la voz en off ponen encima del escenario los sucesos del 68: una Francia "dinámica y próspera" –imágenes del Concorde, grandes barcos y automóviles– , rica y pacífica, con un "líder prestigioso" y muy poco desempleo. A continuación se ven imágenes de coches volcados en llamas en el Barrio Latino. ¿Qué ha ocurrido? "¿Qué mosca le ha picado a la juventud francesa?"

La pregunta, tomada al pie de la letra, sugiere una susceptibilidad inexplicable por parte de unos estudiantes privilegiados y mimados que vivían arropados por la prosperidad. ¿Qué sería lo que tanto fastidiaba a la juventud francesa? Pero al mismo tiempo se está insinuando que las actividades de los estudiantes son inexplicables a menos que se consideren fruto de la transmisión de un virus externo: la política se considera una fiebre transmitida por el aire o por algún mosquito que llega del extranjero, con lo que se vuelve a las expresiones usadas constantemente por los medios de comunicación en los sesenta: "La fiebre ha tomado el Barrio Latino" (France-Soir, 11 de mayo de 1968); el "virus de Cohn-Bendit" (Aurore, 13 de junio de 1968). La primera respuesta a la pregunta la presenta el mismo Kouchner, presentador del programa (casualmente, médico). Kouchner ofrece una interpretación

estrictamente culturalista de los hechos, como un movimiento en el que se cuestionaban estilos de vida, y recuerda al "jurado" las dimensiones arcaicas de la Francia de los sesenta; sus ejemplos son la ropa que se vestía en la época en los institutos y la dificultad para conseguir anticonceptivos. "La vida", dice, "iba demasiado deprisa". Francia se estaba industrializando demasiado rápido, y "nos habíamos olvidado de hablar entre nosotros". "Teníamos que parar un momento, aunque fuera en una barricada, para poder hablar entre nosotros". La distancia que separa la vieja máxima maoísta "La revolución no es una cena de gala" de esta imagen de una conversación pacífica y conciliatoria no podría ser mayor. Aquí la barricada, en lugar de simbolizar contestación o división, se presenta como una herramienta que permite el diálogo.

En la siguiente parte del programa, "Los excesos de Mayo", unos expertos describen y analizan el excesivo precio que pagó Francia por la revuelta. En efecto, la misma noción de "exceso" apunta a la necesidad de que acuda un experto a evaluar dicho "exceso" a la luz de los objetivos del movimiento. El primero de estos "excesos" tiene que ver con la desorganización que sufrió la universidad y lo presenta Annie Kriegel, antigua profesora de historia en Nanterre y ex comunista convertida al anticomunismo. Kriegel argumenta que el desprecio del discurso de Mayo del 68 por el conocimiento y la educación frenó la modernización de la universidad francesa entre "quince y veinte años". En la pantalla aparece una clase desierta de Nanterre con un fondo musical similar a una marcha fúnebre; la cámara enfoca una frase escrita en la pizarra: "Je rêve d'être un imbécile" ["Sueño con ser imbécil"]. ¿Estamos en Pekín o París? Kriegel ofrece la comparación de manera explícita: "Aquí ocurrió algo que se parecía a la Revolución Cultural china", señala. "La gente ha olvidado las espantosas escenas de humillación, los horribles momentos vividos en Nanterre, cuando se arrastraba por el barro, literalmente, a los eruditos".

Para tratar el siguiente exceso, el "ultrafeminismo", el programa cuenta con una antigua (como insiste ella misma de manera reiterada) militante feminista, ahora periodista de Libération, Annette Lévy-Willard, que describe los primeros días del movimiento de la mujer como una época en la que las mujeres decidieron que no necesitaban a los hombres, de modo que serían

como ellos, mostrando que “tenían cojones”. Con la sabiduría que le proporciona la madurez que ha alcanzado a finales de los ochenta, Lévy-Willard pasa a lamentar los excesos que causaron sufrimiento, según relata, a innumerables mujeres, bien fuera porque no podían tener hijos, porque se divorciaron o porque vivían solas e infelices. En las manos lleva un libro que acaba de publicar; en un primer plano se ve el título: Moi Jane, cherche Tarzan (“Yo, Jane, busco Tarzán”).

Es evidente que el feminismo plantea problemas para la orientación ideológica del programa, ya que es inevitable considerar la flexibilidad de los rígidos roles familiares y morales que limitaban el comportamiento sexual como un efecto positivo de Mayo y se supone que las mujeres tuvieron algo que ver con ese cambio. De hecho, la gran mayoría de las imágenes del programa muestran a hombres con mujeres y aluden a la vida conyugal y a las relaciones sexuales de los adolescentes en los institutos. En este sentido, otro antiguo militante, Henri Weber, ex trotskista convertido ahora en representante del Partido Socialista, discute la imagen del feminismo esbozada por Lévy-Willard. Para defender su interpretación de Mayo como gran movimiento libertario y democrático, Weber afirma que la libertad sexual y el MLF (Movimiento de Liberación de la Mujer) no sólo fueron fruto del 68 sino que constituyeron sus mayores victorias y trajeron “una sociedad cambiada a mejor”. (Entretanto, hay una llamada telefónica a una doctora que certifica que ahora, gracias al 68, los miembros de la familia se reconocen los unos a los otros como seres sexuales.) Pero la lógica de la exposición del programa es bastante clara. El libertario Weber, haciéndose eco de la apropiación, típica del Partido Socialista, de la herencia del espíritu de Mayo, se atribuye el mérito del Movimiento de la Mujer al tiempo que la “feminista radical” se disculpa por su antiguo radicalismo, del que reniega. De hecho, las disculpas de la mujer preceden a la recuperación y reinterpretación que hace el ex militante de la historia política del 68, no en tanto que política sino como “necesaria modificación de la sociedad”. Necesaria, se supone, porque ocurrió, porque formaba parte del desarrollo mecánico y evolutivo del destino social. La política debe extirparse para poder celebrar el gran (e inevitable) paso adelante de la modernización cultural: Mayo es una continuidad, no una ruptura. Para la

conmemoración, el pasado no constituye algo nuevo, sino una continuidad necesaria con el presente.

La violencia, otro de los "excesos de Mayo", presenta problemas aún más espinosos que el feminismo; el programa opta por tratar el tema lo más rápido posible. La sección sobre la violencia es muy breve; de hecho, las únicas imágenes de violencia son primeros planos del periódico maoísta La Cause de peuple y fotografías de patrones secuestrados o encerrados en fábricas ocupadas a principios de los setenta. La violencia se sitúa enteramente en el lado de los insurgentes y sólo en el periodo post- Mayo. No se ven imágenes que muestren la violencia policial o estatal, la prehistoria colonial de Mayo, la violencia empleada por los poderes imperiales como Estados Unidos o los enfrentamientos brutales entre los CRS y los obreros de Flins y Sochaux, donde murieron obreros y un estudiante activista. El programa llega incluso a evitar cualquier muestra de la violencia en las calles durante Mayo. El Estado aparece aquí representado en actitud infinitamente pasiva, inerte, como si la acción perteneciera sólo a los que actúan contra la autoridad. Las formas de violencia estatal que acabo de mencionar son en gran medida las imágenes que se utilizaron en las conmemoraciones del décimo aniversario, como en el caso de "Histoire de mai" de André Frossard. Pero al llegar el vigésimo aniversario, en el apogeo de la gran contrarreforma liberal de los ochenta, la capacidad de acción del Estado había desaparecido y la violencia se había convertido en una desviación minoritaria o de grupos extremistas de principios de los setenta.

El comentario que introduce el breve espacio dedicado a la violencia ilustra a la perfección la forma en que la celebración de vigésimo aniversario –o mejor dicho el juicio– de Mayo viene a desempeñar una segunda función como preludio a la celebración de los doscientos años de la Revolución Francesa el año siguiente. El comentario "El terror tiene sus orígenes en la virtud" presenta la violencia política del izquierdismo radical de los setenta – secuestro y encierro de empresarios, tribunales populares, sabotajes de fábricas, atentados con bomba y otras acciones que abundaron a principios de los setenta– como una lamentable "desviación terrorista" emprendida tras un buen comienzo. El "bonito mes de Mayo" –esa feliz conversación que evoca Kouchner– ha patinado

hasta caer fuera de su esencia y convertirse en una de esas desafortunadas derivas. Es obvio que el modelo narrativo sigue el formato de las diversas interpretaciones de François Furet sobre la Revolución Francesa, representadas todas ellas, pese a sus confusas y a veces contradictorias relaciones entre sí, de una u otra manera en el programa de televisión. El problema que plantea la celebración de una revolución es el siguiente: pese a lo anodino que resulta el formato de la conmemoración –pues no parece evocar otra cosa que un recuerdo planchado y guardado en un cajón con bolitas de alcanfor–, no deja de ser un ejercicio que alude a la memoria y por ello, aun estando tan controlado y orquestado como una cápsula del tiempo, se corre el riesgo de perder el control y despertar los demonios del pasado, al reconocer, aunque sea de manera formal, que se produjo un acontecimiento. Si no pasó nada, ¿qué se iba a conmemorar? Pero si ocurrió algo, se supone que es porque en algún momento y algún lugar alguien decidió tirar una piedra, en algún lugar alguien optó por dejar de trabajar. Las conmemoraciones del pasado reciente, sobre todo las orquestadas por antiguos activistas (aunque sean arrepentidos), no pueden depender únicamente de una interpretación sociológica que integre el acontecimiento en una versión a posteriori mediante la cual el acontecimiento conmemorado se difumina en un proceso de modernización cultural hasta desaparecer por completo en una transición armoniosa y sin fisuras hacia la modernidad. La libertad sexual y el movimiento de la mujer, tras purgarse de elementos "extremistas" y utopías –las aspiraciones antifamilia y antipareja- – y acordonarse dentro del dominio de una forma de vida burguesa reforzada, se pueden incorporar a una visión en la que son meras tendencias que contribuyen a una transformación pacífica. Sin embargo, parece que la violencia no puede manejarse de igual manera. En ocasiones, el programa presenta la violencia de la izquierda radical de los setenta como algo que se ha de repudiar para salvar un Mayo bienintencionado y virtuoso, del mismo modo que Furet, en diversas de sus interpretaciones de la Revolución Francesa, se ve impulsado a repudiar el año 1793, el poder jacobino y el Terror, para así poder elogiar la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. Pero incluso esta estrategia resulta insuficiente en algunos momentos y en última instancia el programa insinúa que el periodo de finales de los ochenta es una de esas épocas. En su texto de 1978, Penser la révolution française, Furet

presentaba una interpretación de la Revolución Francesa en la que el Reino del Terror se analizaba como destino necesario e inevitable de cualquier revolución política. Según esta visión totalizadora, el terror siempre se cuela en cualquier impulso de cambio social del sistema. De esta forma, "el terror tiene su origen en la virtud": la idea misma del cambio lleva directa e inexorablemente a toda una serie de totalitarismos. De la misma manera que el Terror era el destino lógico de 1789, el totalitarismo soviético y el Gulag de siglos después –¡y por último, Pol Pot!– eran el destino necesario de la Revolución Francesa; Stalin ya estaba vivo en Robespierre. Y la violencia de los movimientos de izquierda de los setenta era el resultado inevitable de la insurrección de Mayo.

Posteriormente, Furet presentaría una revisión de su análisis de la Revolución Francesa. En la versión final, la Revolución se rebautiza como creación, no ya de la revolución socialista, sino de la cultura democrática moderna.[17] Pero la sección sobre violencia de "Le procès de Mai" debe más al discurso de Furet de finales de los setenta, según el cual el Gulag se considera la esencia o resultado inevitable de la revolución política. La agresiva reinterpretación que Furet hace de la Revolución Francesa en el reino de la historiografía académica dio, en palabras de Sunil Khilnani, un "imprimátur histórico fundamental"[18] a los ex izquierdistas radicales conocidos como Nuevos Filósofos, entonces ocupados en proclamar un discurso más histriónico del Gulag para los medios de masas. En efecto, el trabajo conjunto de Furet y los Nuevos Filósofos contribuyó a producir y diseminar el nuevo vocabulario crítico centrado en torno al término "totalitarismo", una doxa según la cual los "excesos" de la Revolución Francesa se consideran la fuente de la que beben los discursos y prácticas totalitarias. A finales de los setenta, Furet estaba cerca, en cuanto a su filiación periodística, del semanario Nouvel Observateur, que había defendido la causa de Solzhenitsin y permitió que los Nuevos Filósofos accedieran, por primera vez, a un público más amplio. Nouvel Observateur es también la publicación por excelencia del distanciamiento con respecto al pasado revolucionario. Pero otras revistas más académicas participaron en la difusión del nuevo discurso. Esprit, por ejemplo, dedicó en esa misma época dos números especiales –con el título de "El regreso de la política"– al establecimiento de la ecuación "revolución = comunismo = totalitarismo".[19]

Hacia el final del programa un economista, Michel Albert, realiza un diagnóstico de experto de la industria francesa, notablemente similar al que hace Annie Kriegel de la universidad, y que se basa en gran medida en una referencia implícita del escenario de la Revolución Cultural china. Según su razonamiento, el origen y el motivo del declive industrial francés se encuentra en el 68; Mayo del 68 hizo que Francia retrocediera "diez años o más". ¿Según qué criterios? En teoría según el que proporciona la experiencia japonesa: se ven imágenes de cadenas de montaje japonesas limpias y eficientes que ejemplifican una modernización económica correcta y exitosa. Estas imágenes contrastan con otras de los setenta en las que aparece la fábrica francesa de Usinor ocupada por obreros en huelga y cubierta de pancartas. Los obreros que trabajan en la cadena de montaje japonesa no son hombres, sino robots: el buen obrero, que puede trabajar día y noche sin quejarse, la racionalidad personificada.

"Le procès de Mai", cuyo interés se encuentra principalmente en el periodo post-Mayo, se esfuerza por utilizar los logros del movimiento de la mujer de los setenta para desacreditar la violencia izquierdista u obrera tan propia de aquellos años. A esta "violencia" se le culpa de un retraso o bache general en el desarrollo de la universidad y la industria, temas que lógicamente tienen que ser de gran importancia para la generación del 88, con un elevado nivel de paro. Al igual que la Revolución Francesa para Furet, Mayo del 68 es una violencia que se comete contra el curso natural del progreso hacia el liberalismo, sometiendo a la sociedad francesa a un descarrilamiento que después la obliga a correr a toda prisa para ponerse al día en su proceso de modernización. De este modo, los antiguos militantes como Kouchner y Weber, que pese a todo tienen que rescatar una versión parcialmente positiva de Mayo, presentan una versión del movimiento de la mujer pensado como una rehabilitación de lo privado frente a los excesos de lo público que contribuyó a enderezar el florecimiento del individuo. Con esta premisa, así como con la idea de "la charla pacífica junto a las barricadas", el programa puede argumentar que Mayo contribuyó a la modernización cultural y el progreso liberal de forma saludable. Según esta versión, Mayo ha de estar absolutamente limpio de dimensiones políticas, marxistas o utópicas. Kriegel y Albert, por otra parte, con posiciones menos personales, argumentan que Mayo

retrasó a Francia e interpuso obstáculos que retardaron la reestructuración necesaria después del comienzo de la crisis económica en 1973. Quizá resulte irónico que quienes más daño hacen a la memoria de Mayo sean los que, interesados en sustituir la interpretación política por una sociocultural, se presentan como defensores de Mayo.

¿Y cuál es el veredicto de los jóvenes? Es muy difícil asegurarlo, pues el programa opta por dar prioridad a las palabras de un "experto" que describe a la juventud de los ochenta en lugar de a los jóvenes convocados precisamente para este fin.[20] Esta solución no es en absoluto sorprendente, ya que el principal objetivo del programa no es tanto examinar Mayo como crear y certificar a "expertos" especializados en dicha tarea. Laurent Joffrin, autor de La génération de '86 –escrito tras las manifestaciones masivas de estudiantes que protestaban por cuestiones educativas en 1986–, dice al "jurado" que la juventud de hoy es pragmática y conservadora, por lo que desconfía de la política y la ideología. Los estudiantes del "jurado" le dan la razón, pues a su juicio los activistas de los sesenta habían "derribado todas las barreras"; ellos, por su parte, serán inteligentes y buscarán la armonía. Desde el punto de vista de la juventud de hoy, el 68 es "demasiado ideológico"; los jóvenes de hoy, concluye Joffrin, constituyen una "generación moral ", interesada en valores clásicos, democráticos y sobre todo morales, como "el derecho a la educación".

No es fácil imaginar lo que pensarían y sentirían los estudiantes elegidos para formar parte del jurado –elegidos en teoría porque integran lo que Joffrin llama generación "ética"–, o el espectador medio que estuviera viendo la televisión. A un mismo tiempo les están golpeando y descalificando con el pasado. Kouchner, en concreto, adopta una pose heroico-sentimental con cierto toque pedagógico. En un momento dado, le dice al jurado: "Cada veinte años, hay que perseguir un sueño. ¡ Todo cambió en el 68!". Al mismo tiempo, se alaba a la nueva generación de jóvenes por poseer una sensibilidad y pragmatismo del que carecían sus irresponsables antecesores. Finalmente el "juicio", que se suponía iba a ser el resultado final del programa, queda anestesiado. Una batalla de recuerdos no es un intercambio de argumentos ni una discusión destinada a orientar al público; se trata más bien de una voz que

ahoga a las otras. Con ese fin, en la realización se recurre a momentos en los que se sube el volumen o se utilizan silencios significativos en lugar de argumentos racionales; con la fuerza de las imágenes se busca una reacción más afectiva y emocional que intelectual. La juventud de los ochenta es inferior o superior (y a veces las dos cosas) a los veinteañeros del pasado, pero nunca se les considera iguales. Las inquietudes por el desempleo y la educación, de gran actualidad a finales de los ochenta, se alimentan con el discurso del "retraso" que maneja el programa: el 68 hizo que el desarrollo económico y la modernización de la universidad francesa se frenaran, con el resultado de que los jóvenes de hoy en día no encuentran trabajo. La política radical (representada por Lévy-Willard) lleva a la miseria personal o a una lucrativa carrera como experto mediático de alta visibilidad y asesor del gobierno (encarnada por Kouchner). Resentimiento, envidia, incompetencia, gratitud, desprecio, pena, aburrimiento: se suscita toda una gama de emociones basada en una relación jerárquica (inferior y/o superior) con el pasado, pero ninguna (con la posible excepción del aburrimiento) es una emoción política. Mayo y sus espectadores tienen el derecho a casi todo, parece, excepto política.

Si me he detenido con tanta atención en "Le procès de Mai" es porque ofrece un inventario de una riqueza asombrosa de las doxas, estrategias narrativas, recursos retóricos y personalizaciones empleadas en la versión revisionista dominante del 68, cuya lenta sedimentación ha ido ganando terreno desde mediados de los setenta, con una forma que sólo alcanzaría la perfección en el ambiente político de finales de los ochenta. Muchas de las estrategias y expresiones –"autocrítica", por ejemplo, o el concepto mismo de "generación", que sostiene todo el andamiaje del programa televisivo– se generalizan primero en los géneros escritos: ensayos y prensa, sobre todo. De hecho, "autocrítica" y "generación" suelen emplearse de forma combinada: sólo se recurre a "generación" como concepto en el momento en el que los custodios autodesignados de la memoria de Mayo lo necesitan para generalizar su propio rechazo de Mayo en una serie de textos autocríticos colectivos que trazan la transición desde el entusiasmo ciego hasta la denigración sistemática. Pero el formato documental/conmemoración televisiva facilita sin duda su culminación formal. Por poner un ejemplo, en ningún otro lugar –al menos no en forma

escrita– se podría realizar plenamente la "encarnación de la verdad" que proporciona la figura del ex izquierdista radical maduro, portavoz y reliquia de la historia del 68. Y en ningún lugar podrían coincidir de forma tan perfecta los intereses y opiniones de los que hasta aquel momento habían sido funcionarios y custodios de la memoria oficial con los intereses y opiniones de las elites del Gobierno y las corporaciones que poseen los medios de comunicación. La televisión exige que las ideas se expresen de forma concisa y "Sueño con ser imbécil" y "Yo, Jane, busco Tarzán" son ideas concisas. Este tipo de ideas o expresiones, demasiado fáciles y elementales, delatan la intensa actividad de un imaginario social que introduce de forma agresiva los símbolos ostensibles de la ortodoxia deseada. Gran parte del poder de la televisión reside, como Noam Chomsky no se cansa de repetir, en actos sencillos como la selección inicial de los temas que se van a abordar y la forma en que algunos de estos temas se destacan y enmarcan. Por ejemplo, ¿por qué las mujeres de mediana edad aparecen entronizadas y a los obreros se los representa negativamente?[21] Si bien la prioridad concedida a las mujeres y el género en "Le procès de Mai" es completamente nueva en la historia de los programas televisivos sobre el 68, eso no quiere decir en forma alguna que el control de la producción esté a cargo de mujeres o "perspectivas femeninas" de los ochenta, ni tampoco que la cuestión de "género" estuviera presente en el 68 de forma consciente o explicita. Los temas de las mujeres y el género no se sitúan en el centro del debate, ni siquiera se mencionan, en ninguna de las producciones televisivas de 1978, pese a la proximidad cronológica mucho mayor con el movimiento de liberación de la mujer de principios de los setenta.[22] En mi propia lectura de los documentos de Mayo y Junio del 68 las mujeres activistas en los comités de acción, en las calles o en las fábricas, tendían a autoidentificarse de formas muy diversas –como obreras, integrantes de diferentes grupúsculos o tendencias políticas, judías alemanas, "pègre", activistas o ciudadanas– antes que como mujeres. En el repertorio de los aproximadamente 350 carteles que produjo el Taller Popular de Bellas Artes durante Mayo y Junio, sólo uno contiene una representación de una figura femenina, y se trata de Marianne, la encarnación de la República francesa.[23] En otras palabras, no parece que durante el movimiento de Mayo- Junio se viviera la diferencia de género de forma consciente. Y cuando se pone en marcha el movimiento de

liberación de la mujer a principios de los setenta y las mujeres empiezan a presentar reivindicaciones basadas en el género de una manera nueva, no está claro que los militantes del sexo masculino consideraran en aquel momento que esas reivindicaciones eran compatibles con el "movimiento" del 68. (Obviamente, muchas mujeres consideraban dichas reivindicaciones no sólo compatibles, sino "en la línea" del 68).[24] Todo esto indica una vez más que con el fin de elaborar en los ochenta una versión que convierta al 68 en un momento inaugural de la "conquista de la autonomía", es más conveniente – y también más efectiva– una versión muy depurada del movimiento de la mujer, insertada en el regreso a la "vida privada", que un análisis de la lucha de clases o el antiimperialismo. La no violencia se ubica como característica esencial del movimiento de liberación de la mujer de igual modo que la violencia lo es de los movimientos de insurrección contra la propiedad burguesa o contra la colonización. De esta forma, las luchas de las mujeres y los homosexuales de los setenta, que de hecho sólo se convirtieron en luchas de masas cuando politizaron cuestiones que hasta entonces habían pertenecido a la esfera "privada" (el aborto, la sexualidad), se recuperan al servicio de la ideología dominante burguesa contra la cual se habían alzado en primera lugar.

No sólo se ignoran algunos temas, sino que se pretende de forma activa aplicarles un proceso de amnesia, borrarlas de la memoria. Este es el caso en una de las manipulaciones más chocantes de "Le procès de Mai", que tiene lugar bastante avanzado el programa. Kouchner, que acaba de elogiar con aire satisfecho a la generación del 68 por "atreverse a soñar", pasa de manera abrupta a la autocrítica. "Pero éramos ombliguistas, nos olvidamos del mundo exterior, no veíamos lo que pasaba en el resto del mundo, estábamos replegados sobre nosotros mismos". Después afirma con un tono mucho más triunfal: "No sabíamos entonces lo que descubriríamos en los años posteriores: tercer mundo, miseria".

De un solo golpe, Kouchner se arroga el derecho de anular por completo una dimensión del movimiento: su relación con las luchas anticoloniales y antiimperialistas en lugares como Vietnam, Argelia, Palestina o Cuba, que el mismo Kouchner visitó a principios de los sesenta para hacer una entrevista a Castro que se publicaría en la

revista de estudiantes comunistas Clarté. Kouchner ha barrido el terreno para que él y sus amigos puedan "descubrir" el tercer mundo diez años después, como exploradores que descubren unas islas vírgenes. Desaparece todo un mundo –la guerra de Vietnam, la iconografía del Ché, Mao y Ho Chi Minh, los esfuerzos de editores como Maspero–, o lo que es lo mismo, todo un tercer mundo militante y combativo, de modo que años después se realice el heroico "descubrimiento" de otro tercer mundo: el que configura el discurso de los derechos humanos, del que a esas alturas Kouchner es una figura prominente. El término "condenados de la tierra" de Fanon, que se aplicaba a un agente político emergente, se reinventa: el nuevo tercer mundo sigue siendo desposeído o "condenado", pero su carácter de agente desaparece, quedando sólo la miseria de un colectivo víctima del hambre, las inundaciones o los aparatos de estado autoritarios.[25] De un solo golpe se aniquila toda la subjetización política que tomó forma entre los franceses a partir de la guerra de Argelia.

Ese es el peligro de un proceso en el que se le entrega la autoridad a unos pocos de los actores de un acontecimiento de masas, precisamente en función de su activismo, con el fin de que nieguen o renieguen de aspectos del acontecimiento según las necesidades del momento. El peligro es aún mayor, claro está, cuando a esas mismas voces se les ha permitido también convertirse, en el proceso, en los portavoces más autorizados del acontecimiento. Ver el 68 a través del marco de las conmemoraciones televisivas que se producen cada diez años es resignarse al hecho de que no van a tener ningún peso los viejos principios de la izquierda radical como "la base doit emmener la tête" (literalmente, "la base debe guiar a la cabeza") o "No dejéis que los altavoces hablen por vosotros" –en ambos casos principios determinantes del movimiento–, ya que una y otra vez reaparecen los mismos "portavoces generacionales". Tampoco se reflejan los intentos de los estudiantes de "abandonar el gueto estudiantil", ya que las conmemoraciones se concentran de manera prácticamente uniforme en el "Mayo estudiante" y el Barrio Latino, en detrimento de la huelga general o de acontecimientos que tuvieron lugar fuera de París. A medida que los portavoces designados se van haciendo más mayores, también cambia "lo que ocurrió", no sólo el análisis de sus efectos. La misma naturaleza del acontecimiento –sus contornos, objetivos y aspiraciones– se

transforma en objeto de revisión. Cualquier cosa que piensen en un momento dado Bernard Kouchner, André Glucksmann o Daniel Cohn-Bendit se atribuye retrospectivamente al 68 y se considera "lo que el movimiento quería decir en realidad". El rumbo de sus vidas se puede proyectar hasta Mayo, donde se encuentran, curiosamente, las semillas de sus transformaciones en curso. "No es irrelevante que alguien como André Glucksmann, que no ha hecho su camino político 'en solitario' sino en solidaridad con toda una generación, adopte esta postura...".[26] Libération, en concreto, se había especializado en este tipo de frases en las que se permite que los "errores" confesados o los nuevos entusiasmos desborden sus contornos para afectar a toda una generación. En la frase de Kouchner ("No sabíamos entonces lo que descubriríamos después") es de suponer que la pertenencia a ese colectivo ha permanecido intacta: una "generación" congelada y torpe, que se abre paso a tropiezos desde la misma ceguera colectiva hasta las mismas revelaciones, desde las mismas ingenuidades hasta la misma lucidez monolítica. Las pasiones políticas, las heridas, los logros y decepciones de miles de personas pueden confiarse a Kouchner para que las encarne, al parecer con carácter eterno. Esto es lo que implica ese plural que utiliza Kouchner, ese plural generacional: el de una trayectoria presentada bajo la forma de un drama vivido en otro tiempo que se convierte ahora en destino. Entonces no sabíamos lo que sabemos ahora. O quizá entonces "sabíamos" lo que "hemos" olvidado ahora: que nadie hable por nosotros.

Antitercermundismo y derechos humanos

Para los antiguos izquierdistas que pretendían realinearse con los valores del mercado a finales de los setenta y principios de los ochenta, este era a grandes rasgos el problema que implicaba el tercermundismo: ¿qué se podía hacer con un periodo de unos veinte años, comprendido entre mediados de los cincuenta a mediados de los setenta y caracterizado, para el tercermundismo, por la división internacional del trabajo y la larga tradición del colonialismo? ¿Cómo se puede entender un periodo de veinte años (el del eje norte/sur) que no encaja en la versión histórica dominante ahora,

derivada de Aron y Furet y de la dinámica de la Guerra Fría, sobre la inevitable marcha de Francia hacia el liberalismo? Y todo el vocabulario y los elementos constitutivos de esa versión de la historia (totalitarismo, gulag) que los ex izquierdistas radicales empuñaban como porras terminológicas de 1975 en adelante, ¿cómo se podían utilizar para moldear o amarrar aquel periodo recalcitrante de veinte años en el que parecía que algo más ocurría y reencauzarlo en los confines disciplinarios de la narración imperante? Todos aquellos años de rebelión anticolonialista y la aparición de la subjetividad política entre los "desposeídos de la tierra" –lo que Sartre definiría en 1964 como "el acontecimiento más significativo de la segunda mitad de este siglo: el nacimiento del nacionalismo de los pueblos de África y Asia"[27]–, ¿son sólo un paréntesis en esa narración? ¿Un error? ¿Una nota al margen? ¿Un espejismo? ¿Una desviación? El intento de vincular el independentismo argelino con una alternativa izquierdista en Francia –a través de un anticolonialismo radical asociado a pensadores franceses y francófonos como Sartre, Vergès, Debray, Fanon, Memmi y Maspero– no parece inspirar poco más que un interés arqueológico y histórico. ¿Es parecido el efecto que tiene el periodo de descolonización en la versión histórica dominante a lo que Annie Kriegel dice sobre el impacto del 68 en la universidad francesa? Es decir, un efecto rezagador, algo que ha "retrasado" la "concienciación" sobre el totalitarismo que debería haber ocurrido en el caso de los franceses en el momento de la intervención soviética en Hungría en 1956, pero que se postergó hasta 1975, hasta que se traducen las obras de Solzhenitsin y los Nuevos Filósofos comienzan a hablar de las ilusiones perdidas? ¿Representa el "tercermundismo" otro contratiempo o retraso, la pérdida de unos años cruciales en los que se podría haber combatido el totalitarismo?

Los problemas franceses contemporáneos, como el surgimiento de formas diversas de neorracismo en torno a la figura del inmigrante, la confusa condición de los ciudadanos de territorios franceses como Nueva Caledonia y Guadalupe, por no mencionar la de los habitantes de la periferia de las grandes ciudades francesas, indican que aún no se ha pasado la página de Argelia y los sesenta. Pero el esfuerzo desplegado por esa parte de la izquierda, ansiosa por deshacerse de una identidad basada en gran medida en el rechazo al

capitalismo y deseosa de acabar de una vez por todas con su pasado, procurando mantener al mismo tiempo una vaga aura de izquierdismo que legitime esa condena, muestra hasta qué punto el tercermundismo seguía representando un obstáculo.

En efecto, los comentarios de Kouchner en el programa suenan como el grito de victoria de una batalla ideológica que ha librado en la prensa popular junto a otros antiguos miembros de la izquierda en los últimos diez años para desmantelar el "tercermundismo" de los años en torno al 68. Sus esfuerzos constituyeron un auténtico bombardeo mediático. La crítica del tercermundismo la iniciaron en 1978 Jacques Julliard, Kouchner y otros autores en las páginas de Nouvel Observateur, en un debate polémico que se publicaría el año siguiente en un volumen de la editorial Seuil con el título Le tiers monde et la gauche ["El tercer mundo y la izquierda"]. El "antitercermundismo" encontró su expresión más estudiada y duradera en la obra de Pascal Bruckner Le sanglot de l'homme blanc (1983), publicada en una colección editada por el ex maoísta Jean-Claude Guillebaud. En 1985, Médicos Sin Fronteras organizó una gran conferencia dedicada a este debate; mientras Paris-Match entraba en la contienda, dedicando un artículo extenso a la conferencia con el título sensacionalista "Les impostures du tiersmondisme" ("Las imposturas del tercermundismo": "Sabíamos que el tercermundismo, la doctrina que afirma que la riqueza de Occidente se creó a expensas de los países pobres, era débil y vulnerable. Pero no esperábamos que el golpe de gracia se lo diera Médicos Sin Fronteras")[28], algunos observadores comenzaron a sugerir que el público al que se dirigía Paris-Match lo integraban sobre todo franceses que pensaban que había demasiados árabes, asiáticos y africanos viviendo en Francia.[29]

Aunque el debate, que tuvo lugar en su mayor parte en los medios de comunicación, se apoyó en el sensacionalismo y se representó como la última fase de la construcción del "intelectual mediático" post-Mayo que surge de las cenizas de su pasado militante, fue, hasta cierto punto, un debate. Y aunque la polémica se pueda considerar como otra versión melancólica de "el dios que cayó", esa vieja tonadilla de los antiguos gauchistes –en otras palabras, otro paso en el doloroso camino de devolver la "generación perdida" de

Mayo a los brazos de la sociedad que antes había condenado–, al menos parecía que se dejaba espacio a los dos bandos. En uno estaban los antitercermundistas: Jacques Julliard, antiguo defensor del movimiento independentista argelino, editor de Nouvel Observateur y futuro miembro de la fundación Saint-Simon,[30] Bernard Kouchner y otros integrantes de Médicos Sin Fronteras, Pascal Bruckner y otros gauchistes reformados como Jean-Pierre Le Dantec, antiguo editor de La Cause du peuple y activista en favor de la autonomía bretona, junto a una colección de anticomunistas como Emmanuel Leroy-Ladurie. En el bando opuesto se encontraba un grupo caracterizado por seguir afirmando la validez de un análisis basado en el imperialismo, representado por corresponsales de prensa que trabajaban en el extranjero como Guy Sitbon; el geógrafo Yves Lacoste; Claude Liauzu, especialista en la cultura del islam; y el economista Samir Amin.

En su ensayo, Jacques Julliard, que lanzó el debate al nivel mediático, continúa en la línea que habían seguido los Nuevos Filósofos: amplía el mapa del Gulag para incorporar todo el "tercer mundo". "El socialismo de África no será otra cosa que totalitarismo".[31] A un lado se encuentra Occidente con su libertad y su civilización; al otro, todos los que no viven como nosotros: es decir, el Gulag. Julliard también adopta la voz profética tan del gusto de los Nuevos Filósofos, la que se atreve a predecir el "fin" (de varios "dogmas antiguos"), al mismo tiempo que el "regreso" (de la "democracia", "el mercado", "la ética" o, en este caso, "los derechos humanos"). El tono profético tiene la ventaja de constituir al mismo tiempo un lenguaje que constata y otro que realiza, al proporcionar la descripción del nuevo mundo y la receta para conseguir que el mundo se ajuste a lo que establece esta descripción. El socialismo africano y (¡por extensión!) el tercermundista, dice Julliard, no es ni puede ser otra cosa que "totalitario" (es decir "tiránico" o "sanguinario"). Ante esta siniestra inexorabilidad –el discurso de los Nuevos Filósofos no se caracterizaba precisamente por su tibieza–, la izquierda europea no puede sino denunciar el "poder" del tercer mundo, con el objetivo de apoyar al pueblo en calidad de individuos oprimidos por la nación-estado totalitaria y pasarse a la Internacional de los Derechos Humanos. "Es verdad que hay dos lados opuestos en el tercer mundo. Pero no se trata del blanco americano y el soviético.

Está el Estado torturador y el pueblo mártir".[32] Al parecer, el tiempo de las acciones y el análisis político es cosa del pasado; lo único que podemos hacer es ayudar a las víctimas de las catástrofes humanas y naturales.

En su respuesta a Julliard, el periodista Guy Sitbon señala que el vocabulario esgrimido por Julliard para describir los regímenes del tercer mundo contiene un asombroso parecido –casi palabra por palabra– con los términos que los antiguos colonialistas utilizaban con frecuencia durante las luchas de liberación nacionalista para describir lo que serían en el futuro los gobiernos de los países rebeldes si lograban la independencia. Tras la descolonización, las antiguas colonias, para Julliard, han vuelto a su antiguo estado precolonial de miseria, salvajismo y barbarie. De hecho, el tercer mundo, antes y después de la independencia, parece suscitar las mismas doctrinas imperialistas; la retórica de los "derechos humanos", utilizada por Jimmy Carter en Estados Unidos o Jacques Julliard en Francia, presentaba un innegable parecido con los viejos dogmas sobre la misión moral del colonialismo y los antiguos mitos imperialistas sobre las tierras deshabitadas (al menos en lo que a seres con capacidad de raciocinio se refiere) que esperaban la llegada salvadora de Occidente. ¿Acaso pensaba Julliard que el colonialismo era mejor para los pueblos colonizados que la independencia? Si ese era el caso, afirmaba Sitbon, Julliard debería buscar a los antiguos OAS que le daban palizas en el Barrio Latino a principios de los sesenta para felicitarles por su clarividencia.[33]

Le sanglot de l'homme blanc, de Pascal Bruckner, constituye una especie de manifiesto contra el tercermundismo. Empleando la psicología, Bruckner examina lo que considera la culpa y la mediocridad europeas ante el sufrimiento del tercer mundo, lo que define como un conjunto de emociones y reacciones mal enfocadas que se pueden resumir sucintamente bajo la etiqueta de "masoquismo imbécil del tercermundismo". Los europeos se deberían liberar de los grilletes de su complejo de culpa y odio a sí mismos, aconseja, para regresar a un yo y a una Europa de valores fortificados: "Europa es nuestro destino, nuestro patrimonio. Es sobre todo en el respeto de sus fronteras, sus tradiciones y su integridad territorial donde tiene lugar el desarrollo de nuestras personas"[34]. Y añade:

El proyecto ridículo de Frantz Fanon era ir “más allá” de Europa... Es imposible “ir más allá” de la democracia. Si los pueblos del tercer mundo quieren ser más ellos mismos, tienen que ser más occidentales... [Europa] es la única cultura que ha sido capaz de verse a través de los ojos de otros (aunque esta percepción pueda estar equivocada). ¡Pueblos del tercer mundo, un poco más de Occidente para ser verdaderamente vosotros mismos![35]

Si Fanon es ridículo, qué decir del prologuista de Fanon, Jean- Paul Sartre, el antiguo tercermundista, aliado y compañero de viaje de Bruckner en el 68. El prefacio de Sartre a Les damnés de la terre de 1961 constituye, junto con su prólogo a Aden Arabie de Nizan el año antes (publicados los dos en la editorial de Maspero), el “manifiesto” del tercermundismo en Francia (Maspero vendió más de 24.000 copias de Aden Arabie.) La frenética ambivalencia que muestran Bruckner y otros antiguos gauchistes hacia Sartre sugiere que una de las motivaciones de este ataque concertado al tercermundismo podría leerse como la típica reivindicación “generacional” del derecho a destruir los anteriores sistemas intelectuales con el fin de establecerse en el vacío que dejan con su desaparición. En efecto, habían vivido y compartido con Sartre todo el entusiasmo utópico de Mayo y post-Mayo.

El geógrafo Yves Lacoste apela a la historia para deshacer el discurso psicologizador de Bruckner, recordando una prehistoria que está ausente del relato de Bruckner. El tercermundismo de los sesenta, nos recuerda, surgió en parte como respuesta crítica a las masivas campañas de ayuda que organizó Estados Unidos tras el fin de la segunda guerra mundial en favor de países “subdesarrollados” –término inventado en dichas campañas–, ya que temía que se convirtieran al comunismo tras alcanzar su independencia.[36] Las campañas de ayuda para los países pobres fueron una de las consecuencias directas de la Guerra Fría que comenzó en 1947. El discurso tercermundista, lejos del masoquismo o el autocastigo en su atención a las desigualdades y los desequilibrios entre los países ricos y pobres, renovaba de forma agresiva la condena del sistema capitalista – multinacionales, programas de ayuda de Estados

Unidos o Europa occidental– y todo el aparato neoimperialista que alcanzó su máxima expresión en la guerra de Vietnam. Los tercermundistas no se sentían "personalmente" responsables por la miseria del tercer mundo, como afirma Bruckner; al contrario, pues señalaban activamente a aquellos –el ejército, los dirigentes de los gobiernos, las grandes corporaciones– que consideraban responsables.

Los argumentos que presentan los antitercermundistas Jean- Pierre Le Dantec y Kouchner son en esencia indistinguibles de los de Julliard. Pero tienen cierto interés retórico, pues ambos adoptan el género de las autobiografías "generacionales" y colectivas para condenar las ilusiones de lo que Kouchner denomina "nuestra generación tercermundista"[37] y fustigar ese momento en el que, en palabras de Le Dantec, eran "ingenuos" y "ciegos" ("Inventamos el tercer mundo" [¡sic!]).[38] Se trata del cuento del ciego que de repente abre los ojos y descubre con horror la verdad, de modo que, en vista de la cruda realidad, no le queda otra alternativa que abandonar su mundo de sueños o engaños. Lógicamente, se hace difícil comprender cómo se puede basar esta nueva autoridad en la antigua ceguera. ¿Por qué se ha de fiar la gente del criterio de una persona a la que han embaucado con tanta facilidad en el pasado? Guy Hocquenghem, activista durante el 68 y teórico gay, ofreció el primer y mejor análisis de lo que con razón consideraba dimensión estilística o ritual de las narraciones de conversión y crónicas de desencantos que florecieron en la época entre sus antiguos camaradas, los mismos que, desde mediados de los setenta, se apresuraron a vender a buen precio la confesión de sus errores. El convertido, al tiempo que finge haber visto los horrores de la política de su siglo y haber renunciado con gran valor a sus ilusiones, participa en un rito o ceremonia en la que se celebra su reinserción social. Las "lecciones de la historia", el contenido de las ideas expresadas, señala Hocquenghem, son pretextos para lo que de hecho es una iniciación. De esta forma, la gestualidad de la autocrítica (una nueva versión del género maoísta) y la autoflagelación se combinan inevitablemente con una elevada dosis de autofelicitación ("¡Inventamos el tercer mundo!", dice Le Dantec; "¡Descubrimos el tercer mundo!", coincide Kouchner). El punto de partida debe ser recordado una y otra vez para poder renegar de él, pues en el heroísmo del punto de partida se encuentra la garantía

de que el papel que se desempeñará en el mundo post- gauchiste será importante y el arrepentido puede incluso convertirse en una estrella. La autocrítica se convierte en la mejor publicidad. Y ese "nosotros" que hace de la elección de conversión un destino colectivo inevitable utiliza esta manifestación engañosa –supuestamente "disidente"– del pensamiento libre para excluir a priori a cualquiera que se desvíe de esta versión de los hechos, que quedaría relegado a poco más que un ser prehistórico que padece "ceguera". Por poner un ejemplo, se elimina así la experiencia de todos los individuos para quienes las dificultades y el dolor experimentado en el periodo post-Mayo se vivieron, no como una conversión, sino como un desplazamiento o serie de desplazamientos asociados a la inercia de la realidad: los que abandonaron la militancia sin renegar de ella ni repudiarla. Y por supuesto, se elimina también a aquellos que siguieron siendo, en la forma que fuera, militantes. Como ya indicaba Jean-François Vilar en 1978, cuando se desató la primera oleada de conmemoraciones, "los que no creen que Mayo fuera una sorpresa divina o una amenaza extrema sino simplemente una etapa de una larga lucha no reciben la invitación para participar en las conmemoraciones".[39]

Es la cólera de esta ineluctable y forzosa incorporación al "nosotros generacional" de los enterradores y los farsantes lo que incita a Hocquenghem a atacar a algunos de sus antiguos camaradas en 1985 en la Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary ("Carta abierta a los que pasaron de la camisa maoísta al Rotary", una organización de beneficencia de empresarios):

"Generación"; durante años me juré no pronunciar esta palabra; me repugna de manera instintiva. No me gusta la idea de pertenecer a ese bloque coagulado de desengaños y compadreos, una forma de ser que sólo se realiza y se siente como tal en el momento de la traición masiva de la madurez. No se pasa a formar parte de la generación hasta que hay una retractación, como el caracol que se mete en su caparazón o el criminal confeso en su celda; el fracaso de un sueño, montañas de rencor, los restos aún no disueltos de una antigua sublevación, a eso es a lo que se le llama "generación". Los que, hoy, van de sus retardados treinta a sus precoces cincuenta son

el sedimento, la amarga sal de la desilusión".[40]

Hocquenghem se ve obligado a adoptar el término "generación" porque es lo que de hecho son sus antiguos compañeros a mitad de los ochenta. Es decir, no se trata de una generación en el sentido de lo que fueron durante la contestación de los sesenta, sino aquello en lo que se convirtieron después mediante su negación colectiva de la dimensión contestataria y de las diferencias ideológicas, así como su versión de la historia. La integración en una "generación" forma parte del acto de renuncia y el acto de narración retrospectiva: erigirse uno mismo como estrella de la versión propia. Hocquenghem señala que basta con cambiar de sitio un par de letras para que el término "generación" se convierte en "renegación", algo que a su juicio es, no ya cuestión de hechos o ideas, sino de forma o ethos. Dicho de otra manera, ya a finales de los setenta la desilusión del periodo post-Mayo se había convertido –con la aparición o invención de la "generación pérdida"– en un género literario, con todas sus figuras y formas retóricas. Los relatos de conversión post-Mayo como forma literaria son una versión extrema del relato burgués retrospectivo de la novela del siglo XIX que describe Sartre en ¿Qué es la literatura? Un narrador observa desde la distancia los acontecimientos turbulentos de su juventud. "Evidentemente, había problemas, pero se resolvieron hace tiempo... La crisis ya pasó; con perspectiva se puede hablar con sabiduría y madurez, y se escucha desde el punto de vista del orden".[41] Ni el autor –el ejemplo de Sartre es Maupassant– ni el lector de estas novelas corre ningún riesgo. Al final del siglo los hechos son ya historia y se han catalogado, asimilado y rememorado en los circuitos de una burguesía estabilizada que ha sobrevivido a 1848 y la Comuna, y que confía, como los ex izquierdistas de los ochenta (que escriben, no hay que olvidar, desde una distancia mucho menor que los narradores a los que se refiere Sartre), en que "nada más va a pasar". La generación recién constituida de Hocquenghem se compone de hombres que se han ayudado mutuamente a transformar su desilusión en oro, que se han convertido en directores de periódicos, defensores de la energía nuclear, nuevos capitalistas, "ideólogos profesionales del realismo" y "partidarios de lo que existe". Hocquenghem presenta el retrato

completo: “Tiene la nariz de Glucksmann, el puro de July, las gafas redondas de Coluche, el pelo largo de Bizot, el bigote de Debray, la camisa abierta de BHL y la voz de Kouchner”.[42] Una única entidad corporativa, cuyos rasgos físicos han asumido una cualidad grotesca a través de su omnipresencia en los medios. Fue la izquierda, señala, y no la derecha, la responsable de generalizar la devaluación de la utopía. Según Hocquenghem, su afán, no ya por abandonar las ilusiones pasadas, sino por despreciar el pasado en sí, lleva a la conclusión de que no son los errores, las ilusiones o las mistificaciones lo que se ataca sino el deseo de que se produzca un cambio sistemático radical.

El “tercermundismo” era uno de los nombres de este deseo. Al leer los argumentos antitercermundistas diseminados en los ochenta, cuesta recordar la esencia del tercermundismo, que no aparece en las críticas de Julliard, Bruckner o Kouchner: las tres mil toneladas de bombas que cayeron cada minuto sobre Vietnam durante tres años.[43] ¿Acaso fue un error el rechazo que generó la agresión de Occidente en aquellos años? ¿Había que haber defendido el imperio francés? Las ideas de Bruckner, que hace un llamamiento a regresar a los valores de Europa, territorio donde los derechos humanos se funden con Occidente y encuentran asilo, encuentra eco rápidamente en dos obras publicadas en 1985 por otros dos ex gauchistes, La Défaite de la pensée, de Alain Finkielkraut, y La Betise, de André Glucksmann, seguidas de una tercera en 1987, La Barbarie, de Michel Henry. El título de Henry resume en una palabra lo que el mundo no occidental se había convertido en estas obras: una fuerza invasora frente a la que un pequeño grupo de elite, los intelectuales occidentales, ha de permanecer en estado de alerta. Para Finkielkraut la batalla ya se ha perdido: “De esta forma la barbarie ha terminado por apoderarse de la cultura”, mientras que Glucksmann lanza un vigoroso alegato en favor de la necesidad del rearme en Europa para defender la “civilización”.[44] La utilización del término “barbarie”, tan querido por este grupo de escritores, aparece por primera vez con este sentido en La Barbarie à visage humain, de Bernard-Henri Lévy, en 1977. El término evoca de forma irresistible la antropología evolucionaria de Gustave Le Bon, para quien el “bárbaro” constituye un estadio que, pese a no calificarse exactamente como inhumano, se caracteriza por un subdesarrollo en el plano moral. En todas estas obras los remedios

que se proponen para la crisis de identidad son los que se propusieron antes para las naciones individuales: Europa debe volver sobre sí misma, a sus valores, su tradición, sus fronteras y condensar su esencia. Todo el etnocentrismo de los colonizadores vuelve asumiendo la forma de un elitismo que descalifica una vez más a los no occidentales bajo la guisa de una oposición maniquea entre la barbarie y la cultura. Al intelectual de Occidente le toca la tarea de salvaguardar la inconmensurable diferencia entre los dos, un papel que en absoluto es incompatible con la labor de crear la figura del "bárbaro" o habitante no occidental como objeto de pena o compasión que necesita la ayuda de Occidente.

Por supuesto, no hace falta remontarse hasta Le Bon para reparar en la equivalencia entre el "bárbaro" y la alteridad absoluta. Los estudiantes y obreros insurgentes del 68 ofrecen una manifestación mucho más reciente de esta figura en la descripción que de ellos ofrece Raymond Aron al calificarlos de "bárbaros inconscientes de su barbarie".[45]

El discurso antitercermundista de principios de los ochenta se articula en torno a una transformación en tres tiempos. En primer lugar, al explotar su experiencia en el marco de la contestación, los ex izquierdistas pueden presentarse disfrazados con una capa imperial de "intelectual disidente oficial", una denominación que surge por primera vez cuando Jacques Rancière la utiliza en su análisis de las primeras manifestaciones de esta maniobra, ejecutada con gran fanfarria y éxito por los autoproclamados Nuevos Filósofos a mediados de los setenta. ("No somos más que individuos que prestamos nuestra voz a los oprimidos, los excluidos; no podemos hacer otra cosa que hablar por los desprovistos de voz. Nosotros mismos somos una minoría perseguida y censurada"; este último comentario no deja de sorprender teniendo en cuenta su acceso privilegiado a todas las formas de medios burgueses –periodismo, editoriales, televisión, radio– y la masiva explotación que de ellos llevaron a cabo.) En segundo lugar, se reconfigura el otro colonizado o tercermundista de los sesenta para transformarlo de combatiente militante y pensador racional en "víctima" gracias a una defensa de los derechos humanos entendidos estrictamente como derechos de la víctima, que no tiene medios para defender sus derechos o crear la solución política para sus propios problemas. De

este modo el interés que despierta el tercer mundo en Occidente está ahora en proporción inversa a su fuerza política, su capacidad para construir su propio futuro o tener la más remota influencia en el nuestro. El pathos de la víctima concentra toda la atención en los efectos inmediatos de la crisis, de manera que bloquea cualquier análisis de los procesos que llevaron a dicha crisis; la retórica de la emergencia refuerza la parálisis del pensamiento. Lejos quedan los esfuerzos pacientes y concienzudos de Maspero y otros por documentar el contexto histórico y político del oprimido y crear los medios para que se oigan sus análisis y sus reivindicaciones. La nueva configuración de la víctima se produce en un régimen de pura actualidad creada por la retórica de la emergencia, un eterno presente que no sólo arrebata su historia a la víctima sino que la aparta de la historia misma. En la nueva política de la emotividad, el sujeto y el objeto se describen de maneras distintas y abusivas, pues el objeto de esta relación –las víctimas– contiene cualidades distintivas que definen su inferioridad con respecto al sujeto occidental. De hecho, la denominación de política de la emotividad no es muy apropiada. ¿Pues hasta qué punto puede la figura del sufrimiento –la nueva figura genérica de alteridad de los ochenta y noventa que aparecía cada noche en los telediarios de Occidente– producir una política? ¿Son la pena y la indignación moral emociones políticas?

Por último tenemos la tercera transformación, que consiste en un cambio en la relación del intelectual francés con el "otro" tercermundista y asume la forma de una desviación de la política a la ética. El tercermundismo de principios de los sesenta tuvo como fruto una relación política con "el otro" que se caracteriza por la absorción de las ideas y aspiraciones del otro. Esta implicación se basaba en la desidentificación o ruptura con los sistemas y modelos de lealtad que se encontraban en la base de la identidad propia: por ejemplo, el Estado francés o el partido comunista. Por contra, la nueva relación ética con la alteridad se apoya en una fortificación, casi una hipertrofia, de la identidad, es decir la de Occidente y sus valores, o del intelectual como portavoz profesional de los que sufren, que en virtud del régimen contemporáneo de representación de la víctima humanitaria no pueden hablar por definición y sólo alcanzan visibilidad dentro de una lógica extremadamente determinada de estética y marketing. La nueva relación conlleva

acciones casi militares de rescate y el envío de médicos de emergencia –"comandos con batas blancas", en palabras de Claude Liauzu–[46] en situaciones peligrosas. La expresión de Liauzu subraya la dificultad para distinguir en muchas ocasiones a los médicos "paracaidistas" de sus predecesores colonizadores y la forma en que el pretexto humanitario oculta en ocasiones el carácter marcadamente colonial de las intervenciones de rescate en los "puntos conflictivos" del tercer mundo. De la reafirmación del moralismo eurocéntrico a la justificación de dichas aventuras neocoloniales sólo hay un paso, o incluso ninguno, pues entre la intervención militar y la humanitaria sólo hay una diferencia de grado, pero no en lo esencial.[47] El imperativo moral que se utiliza para abogar por el derecho de intervención humanitaria rápidamente transforma ese derecho en una obligación y después, con mayor rapidez aún, en una obligación que ha de recurrir a toda la fuerza de una intervención armada. El ensalzamiento de los valores de la "libertad", los derechos humanos y un antiestatalismo fanático devuelven a Francia el derecho (y el deber) de intervenir en Chad, como fue el caso en 1983 con el apoyo incondicional de Kouchner y André Glucksmann.[48] De igual manera, es legítimo rogar a Reagan y Estados Unidos que mantengan y aumenten su ayuda a la Contra nicaragüense a través de una carta firmada por Bernard-Henri Lévy y los maoístas conversos Jacques y Claudie Broyelle que publicó Le Monde el 21 de marzo de 1985. En Lettre ouverte Hocquenghem centra gran parte del feroz ataque a sus antiguos camaradas del 68 en lo que describe como nuevo "moralismo guerrero" y en las fantasías militaristas de los gauchistes reformados. La aparición de médicos como Kouchner que recetan la dosis correcta de derechos humanos y bombas se puede atribuir, según él, a las crisis de masculinidad sin resolver que dejó el periodo post-Mayo. Gracias al mundo de aventura que ofrecen las situaciones de emergencia, la imagen física del intelectual se cubre con un aura de ruda masculinidad (también en este caso la imagen física de Sartre proporciona el mejor contraste). Se trata de la misma intelligentsia, recuerda Hocquenghem, que se movilizó por la instalación de misiles Cruise en Europa occidental a principios de los ochenta y por el hundimiento del Rainbow Warrior a manos de los servicios secretos franceses en 1985.

El antitercermundismo es en cierto sentido una recuperación del sistema y una continuación del episodio de los Nuevos Filósofos que tanto éxito tuvo a mediados de los setenta en la composición del paisaje político francés. En nuestro caso, el interés por los Nuevos Filósofos –conocidos por su antimarxismo radical y su explotación del término "gulag" en un proceso que Peter Dews describe como la "rápida degeneración de una realidad histórica terrible en un pseudo-concepto y en un eslogan"–[49] reside en la habilidad con que construyeron cierta representación de ellos mismos como la "verdadera voz de Mayo del 68" diez años después de los acontecimientos. Con ellos el término que sirvió de lema en el 68, la "igualdad", se convierte de forma definitiva en "libertad". Así, por ejemplo, en palabras de Michel Le Bris (ex director de La Cause du peuple convertido en Nuevo Filósofo secundario), en Mayo del 68 se "vivió" una nueva experiencia de libertad, aunque en el momento no podía "pensarse". Una década después, "hay que vivir el regreso de la conciencia sobre sí misma" (con esta frase se prescinde de forma eficiente de las ambigüedades políticas, decepciones y cambios de los setenta) para que surja el pensamiento de esa libertad en las obras, como no podía ser de otra manera, de los Nuevos Filósofos.[50] Nace entonces la "generación", como la describe Hocquenghem, ese "nosotros" desengañado que no necesita especificar quiénes son los miembros incluidos, justo a tiempo para confiscar la memoria de Mayo en el décimo aniversario; para el vigésimo aniversario esta apropiación ya estaría plenamente consolidada.

Entre 1975 y 1980, cuando los Nuevos Filósofos comenzaron a ocupar el centro del escenario de los intelectuales mediáticos en Francia, no era tan fácil ver que el objetivo que se habían propuesto era en realidad liquidar Mayo y la memoria de Mayo. Al fin y al cabo, Mayo no era su objetivo declarado sino un apartado de su currículum (en absoluto irrelevante pues era precisamente su pasado militante lo que les otorgaba la legitimidad para ejercer de analistas sociales y la autoridad moral para hacer valer sus nuevos posicionamientos políticos). Sus errores políticos confesados

durante Mayo –en algunos casos, por ejemplo en el de Bernard-Henri Lévy, los errores tuvieron que inventarse primero para poder confesarse después–[51] ofrecían un suplemento de verdad y virtud, así como una reafirmación del "efecto de lo real" en el presente. Su objetivo explícito, de hecho, parecía ser mucho más amplio y ambicioso que Mayo: el Gulag, "descubierto" por los franceses con ayuda de una traducción francesa de Solzhenitsin en 1974. Atribuyéndose el papel de profetas y verdugos del marxismo, proponían una crítica del mismo que se apoyaba en gran medida en la utilización cuasi histérica de la palabra "totalitarismo" en un proceso de bombardeo terminológico. En su discurso, este término elástico y analíticamente informe se confundía deliberadamente con la categoría teórica de "totalidad", un concepto cargado de un rico pasado filosófico. Para Lukacs, por ejemplo, "totalidad" se refería simplemente a la estructura ofrecida por la economía de mercado, que no podía relativizarse aunque no fuera experimentada al mismo tiempo y de la misma manera exactamente por todos los individuos o grupos. Sartre acudió al término "totalidad" para denominar la forma en que las "percepciones, los instrumentos y las materias primas están ligadas y relacionadas entre sí por la perspectiva unificadora de un proyecto".[52] Al vincular "totalidad" a "totalitarismo" los Nuevos Filósofos podían llegar a la conclusión de que cualquier análisis "totalizador" o sistémico, e incluso cualquier pensamiento vagamente utópico, contiene de forma congénita las semillas del Gulag. Y dado que cualquier tentativa de cambio social produce el Gulag, no puede imaginarse forma mejor de vivir que la que tenemos justo ahora.

¿Por que tuvo tanta resonancia la publicación de un libro de Solzhenitsin en Francia? Antes de 1974 se conocían los campos de concentración estalinistas, ya que había testimonios traducidos al francés de Trotsky, Victor Serge y otros.[53] Los campos se conocían, pero no habían adquirido la condición emblemática de Gulag. ¿Por qué un fenómeno que ya se había revelado en 1936, en 1947 cuando David Rousset denunció el universo de los campos y en el informe de Kruschev de 1956, alcanzó en 1974 el estatus de relevación espantosa, hasta el punto de que un coro de antiguos ciegos –Glucksmann, Lévy, Le Roy Ladurie– se alzó para proclamar que el libro de Solzhenitsin les había devuelto milagrosamente la vista? La diferencia estriba, según los incondicionales de

Solzhenitsin, en la diferencia de género. Al tratarse de una novela y no de un tratado o un informe de un político, podía afirmarse que Archipiélago Gulag ofrecía algo que no mostraban las estadísticas abstractas y los análisis fríos: la representación de la víctima individual del sufrimiento humano. Los artículos de izquierdistas atormentados en Les Temps modernes, escribe Bernard-Henri Lévy en 1978, no pueden tener el mismo efecto en la conciencia popular que Archipiélago Gulag, lo que a su juicio no tiene nada de sorprendente. A dichos artículos "les falta esa parte de mito, ficción, de lo simbólico que hace que el Mal, que no puede pensarse, pueda representarse".[54] Para los Nuevos Filósofos, a partir de entonces se podía utilizar la figura del individuo que sufre para mostrar la primacía de la dimensión ética o moral sobre la política, la superioridad de la intuición sobre el conocimiento, así como la supremacía de las formas estéticas de representación sobre el cientificismo o racionalidad de las ciencias sociales. En el fondo toda aquella capa de fría racionalidad –los hechos y cifras sobre los campos, toda la información que existía antes de Solzhenitsin– no había hecho sino acallar los gritos de las víctimas. La figura del individuo que sufre, "la plebe" en los textos de André Glucksmann, iba rápidamente a asumir los rasgos de la víctima hambrienta del discurso de los derechos humanos a lo largo de los ochenta.

No obstante, la supuesta superioridad que desde su punto de vista tiene la estética de la ficción sobre los tratados factuales no explicaría por qué el grupo de intelectuales desengañados conocidos como los Nuevos Filósofos necesitaba a Solzhenitsin en aquel momento preciso, por qué unas personas que hasta entonces apenas habían prestado atención alguna al totalitarismo sentían aquella urgencia por denunciarlo. Al fin y al cabo, la traducción y publicación de Archipiélago Gulag a otros idiomas y en otros contextos –Estados Unidos, Alemania, Italia– no había desatado unas repercusiones e impacto mediático en absoluto similares a lo ocurrido en Francia. La respuesta, como ya he indicado, se encuentra en la necesidad de acabar con la memoria de Mayo y reducir todos aquellos análisis y acciones a la expresión de un inmenso engaño colectivo que quedaba relegado de forma definitiva a un pasado remoto.

La casual "concordancia" entre la retórica urgente de los Nuevos

Filósofos, la presentación que de ellos mismos hacían como personalidades disidentes con un toque romántico a lo "beau tenebreux" ("guapo y oscuro") y las exigencias mediáticas de condensación y espectacularización no pasaron inadvertidas en el momento: en el París de mediados de los setenta se decía en broma que el único criterio para formar parte de los Nuevos Filósofos era salir guapo por televisión. La eufórica exposición mediática de las primeras declaraciones de los Nuevos Filósofos –que a su vez estaban cada vez más instalados en la dirección de medios de comunicación– solía reformular cualquier crítica de su discurso y recuperarlo en el "juicio espectacular del marxismo por los intelectuales" que organizaron en los setenta. De esta forma, los autores de Contre la nouvelle philosophie, que cometieron el error de refutar a los Nuevos Filósofos desde la perspectiva de las ideas, se encontraron de inmediato integrados en su espectáculo al aparecer como invitados en un debate de Apostrophes (programa de la televisión francesa donde se inició la carrera de tantos "intelectuales mediáticos" y que comenzó a emitirse en enero de 1975), con lo que contribuyeron a que la Nueva Filosofía adquiriera una especie de sustancia o legitimidad como escuela de pensamiento.[55] Gilles Deleuze, que aceptó el combate con reticencias, afirmó que el ideario de los Nuevos Filósofos era, en una palabra, "nulo", vacío de contenidos y simplón, pues se basaba en un sistema binario burdo y carente de sentido (Ley/Rebelión, Poder/Disidencia, Bien/Mal) desde el cual todo debate era imposible. El contenido, señalaba Deleuze, era lo de menos; no era eso lo fundamental. El único objeto de su discurso era la afirmación de un sujeto del enunciado megalómano y engreído, el famoso "nosotros" desengañado, ese sujeto colectivo que se levantaba en primer lugar sobre el rechazo de Mayo del 68:

El tema que ya estaba presente en sus primeros libros: el odio al 68. La cuestión era quién tenía más autoridad para escupir sobre el 68. Construyeron el sujeto de su enunciado en función de ese odio: "Nosotros, que hicimos Mayo del 68 (??), podemos deciros que fue una estupidez y que no lo volveremos a hacer". Rencor al 68, eso es lo único que venden.[56]

Quizá fuera odio, pero, ¿no era posible sacar algún provecho del pasado y transformar la paja en oro? ¿No podía asumirse y rechazarse la herencia de Mayo al mismo tiempo? El clima político de mediados de los setenta ofrecía toda una serie de posibles razones –las próximas campañas electorales de 1977 y 1978, la aparición, en Alemania e Italia, de la figura del "terrorista" de quien era necesario diferenciarse– para deshacerse de manera oportunista de un pasado militante que cada vez resultaba más incómodo. Algunos críticos como Robert Linhart y Dominique Lecourt no tardaron en señalar la forma en que la ideología oficial de la disidencia que habían formulado los Nuevos Filósofos equivalía a un "rearme moral del capitalismo", pues la atención que se había concentrado en los obreros argelinos de la periferia de las ciudades francesas se desplazaba hacia las desgracias de unos pocos científicos e intelectuales disidentes de la Europa del Este.[57] En el número especial de Révoltes Logiques publicado con motivo del décimo aniversario de Mayo del 68, Les Lauriers de Mai, Danielle y Jacques Rancière, que había compartido con varios de los Nuevos Filósofos la misma trayectoria política, desde Althusser hasta el periodo post-Mayo pasando por el maoísmo, ofrecieron el análisis más detallado de los Nuevos Filósofos. Estos dos autores evitaron, en primer lugar, que el debate se definiera en virtud del estilo polémico de los Nuevos Filósofos y tampoco cayeron en la trampa de recurrir a las denuncias retóricas de las "traiciones" y "oportunismos" que con tanto entusiasmo adoptó años después Guy Hocquenghem. De esta forma, se alejaron del debate de opiniones preconcebidas para concentrarse en un análisis histórico y dialéctico de los vaivenes del movimiento maoísta y su relación con los intelectuales en los años cruciales del periodo post-Mayo. Es decir, dedicaron sus esfuerzos a las condiciones del pasado inmediato francés que habían permitido que surgiera algo como los Nuevos Filósofos y su estilo de conservadurismo ético. Su artículo (al igual que el resto del número de Révoltes Logiques sobre Mayo y una crítica de André Glucksmann escrita por Jacques Rancière) es prácticamente único en la producción literaria francesa del momento al intentar escribir una historia compleja e informada del pasado reciente, con un estilo crítico que, sin tomar partido en los posicionamientos y rechazos de la "generación perdida", sitúa de

manera muy precisa dichos rechazos.

Los Rancière sostienen que la descripción que esbozan los Nuevos Filósofos del decorado de la historia mundial y su propia decepción al "descubrir" el Gulag no es la motivación de sus planteamientos sino más bien su pretexto, que en parte consiste en una justificación de su incapacidad para reconciliarse con la historia reciente de Francia. En este pasado no sólo se incluiría Mayo sino también los años en los que las luchas inmediatas del 68 fueron apagándose en Francia, es decir, hasta 1973; o más concretamente, hasta después de la muerte, en 1972, de Pierre Overney, un obrero maoísta de la Renault, a manos de un guarda de seguridad. Este asesinato no movilizó unas protestas masivas de obreros, en un momento en el que los grandes movimientos de trabajadores habían decaído y las dos organizaciones de extrema izquierda se habían disuelto (Gauche Prolétarienne) o cambiado de línea (la Ligue Communiste Révolutionnaire). Para los Rancière, la aparición de los Nuevos Filósofos equivalía a una reprise o recuperación perversa y retorcida del sueño gauchiste de unir la voz del intelectual con el lenguaje del pueblo; por lo tanto, sólo podían entenderse sus declaraciones si se analizaban las complejas vicisitudes de la relación entre los intelectuales y el pueblo –el auge y la caída de la temática de la igualdad– que se encontraban en la esencia en Mayo. En el fondo los Nuevos Filósofos representaban al intelectual que, volviendo a la metáfora maoísta, se bajó del caballo para recoger las flores en Mayo, pero se había vuelto a subir para sujetar con fuerza las riendas y reclamar la especificidad y prestigio de una categoría social que Mayo había trastocado y puesto en cuestión. Al devolver a la categoría del intelectual el prestigio y la especificidad que Mayo había zarandeado, este grupo de pensadores estaba resucitando la concepción concreta de lo social que les daba autoridad. Claude, uno de los miembros del comité de acción entrevistado por Nicolas Daum en su libro de 1988, ofrece una descripción muy ilustrativa del papel que tuvieron los intelectuales durante los acontecimientos de Mayo-Junio. En resumen, no tenían ningún papel:

De todas maneras, durante Mayo del 68 los intelectuales eran como

el resto de la gente, se subieron al tren en marcha, bajaron a la calle al mismo tiempo que los demás. Después del movimiento de masas podían escribir todos los análisis que quisieran, pero no habían previsto nada en absoluto, no más que la CGT o De Gaulle.[58]

Es decir, los intelectuales no tenían un lugar especial en Mayo; eran como los demás, parte de la multitud, la pègre, no representaban a ninguna institución corporativa o profesional y no se calificaban a sí mismos como intelectuales. Al igual que los demás, no representaban una categoría social en concreto, sino que eran agentes que actuaban en las calles con otros agentes que compartían el mismo proyecto. De hecho, era precisamente el rechazo a identificarse como intelectuales lo que motivó sus acciones, como reiteraba muchos años después Maurice Blanchot:

Cuando algunos de nosotros participamos en el movimiento de Mayo del 68, esperábamos poder abstenernos de cualquier aspiración de singularidad y en cierto modo logramos que no se nos considerara aparte sino como a todos los demás. Era tal la fuerza del movimiento antiautoritario que resultaba fácil olvidar las particularidades y no era posible distinguir al joven del viejo, al desconocido del famoso, como si pese a las diferencias y las incesantes controversias, cada persona se reconociera en las palabras anónimas escritas en las paredes; estas palabras, aunque se elaboraran en común, no eran nunca proclamadas como fruto de un autor, pues eran de todos y para todos, con todas las formulaciones contradictorias que implicaran. Pero, claro, esto fue una excepción...[59]

De hecho, se trataba de una excepción. Durante los tres o cuatro años después de Mayo, los militantes gauchistes operaban en un contexto muy diferente que se definía al mismo tiempo por el desmoronamiento de las esperanzas de lucha masiva en las fábricas y por la dura represión estatal de la actividad política durante el mandato de Pompidou y Marcellin (tan sólo de la antigua Gauche

Prolétarienne había más de sesenta militantes en la cárcel en otoño de 1970). Es decir, eran años de fracasos políticos y del surgimiento de nuevas contradicciones internas, así como de una radicalización en las actividades militantes.

Por ejemplo, la necesidad de la clandestinidad, como consecuencia de la ilegalización de los grupos políticos, contribuyó al regreso del político profesional; organizaciones militantes que hasta entonces habían logrado evitar estructuras jerárquicas o incluso autoritarias las introdujeron. La revitalización del militante profesional volvía a definir la política como una esfera separada y especializada en un proceso común a las democracias burguesas y los partidos leninistas. Así, uno de los síntomas de la reconfiguración del poder en las organizaciones militantes fue la creciente separación entre un conjunto de verdades o conocimientos –aquellos que poseen y mantienen en secreto las personas con responsabilidad en la organización– y otra serie de verdades para "la gente". En este contexto de persecución comenzó a surgir una oportunidad para que los intelectuales recuperaran un papel específico y autónomo al prestar su prestigio o su fama en defensa de diversas causas militantes –entre las que se encontraban la organización contra la represión policial (el Secours rouge), por ejemplo, los tribunales de justicia popular, las campañas de información para apoyar a militantes juzgados, la ayuda a los inmigrantes o el estudio de las condiciones en las cárceles– cuyo alcance y persistencia justificaron la introducción de un apartado titulado "Agitaciones" en el diario Le Monde (hasta 1973). El ejemplo más conocido de este cambio se vio cuando Sartre ocupó la dirección editorial de La Cause du peuple tras la detención y encarcelamiento de sus antiguos directores Jean-Pierre Le Dantec y Michel Le Bris por crímenes contra el Estado e incitación al robo, incendio y asesinato. Paralelamente, Simone de Beauvoir aceptó el cargo de directora de L'Idiot international con el fin de garantizar la difusión de la revista. El objetivo del intelectual en estos casos no se correspondía con el antiguo modelo de "hablar" por el pueblo, sino que se trataba sencillamente de proteger el periodismo revolucionario de censura y secuestro por parte de Marcellin y de esta forma lograr que las diversas voces de las comunidades explotadas, la "voz del pueblo", tuvieran un lugar para expresarse. Sartre explica en un texto sobre su relación con los maoístas y La Cause du peuple en 1972 que era

la voz “que la burguesía no podía oír. La burguesía toleraba que los revisionistas le hablaran sobre las masas, pero no que las masas hablaran por sí mismas sin importar si se las escuchaba o no”.[60] A veces la movilización de los “intelectuales de prestado”, según los denominaba Jean Chesnaux, no era sino una explotación del prestigio icónico que hacían los militantes profesionales de los intelectuales, que no se molestaban en implicarse en las actividades a las que prestaban su nombre.[61] Pero según escriben los Rancière cinco años después, la defensa del valor político de los diversos frentes o luchas no es lo principal. Lo fundamental es, en todo caso, el papel del “intelectual de prestado”, que al devolver la autonomía y especificidad al intelectual en la lucha militante abría paradójicamente la puerta a la reinstauración de los privilegios tradicionales que poseía el intelectual antes de Mayo. Es este camino abierto el que transitarían los Nuevos Filósofos después de 1975: el intelectual o filósofo renacido como sujeto unificado (en realidad un colectivo falso, pues el “nosotros” generacional está compuesto de “yoes” individuales) y dotado de autoridad, de hecho más autoridad de la que nunca había disfrutado: la de ser agentes de la historia y sismólogos del futuro. Si bien los Nuevos Filósofos encarnaban la reinstauración del intelectual a la posición que ocupaba antes de Mayo como defensor de la libertad contra la dominación, se habían producido varias modificaciones importantes. Cuando el antiguo intelectual humanista “sartriano” tomaba la palabra para hablar “en nombre del pueblo”, era dolorosamente consciente de las contradicciones existentes entre las aspiraciones de los intelectuales y las de los distintos movimientos populares. En el análisis pre-Mayo la dominación se concebía en términos de clase. El intelectual sartriano de antes de Mayo era incapaz de integrarse en ningún sitio, dividido entre las perpetuas contradicciones y disensiones, obligado a vivir en los márgenes de las clases desfavorecidas sin poder pertenecer nunca a ellas.

El intelectual no puede unirse a los trabajadores con sólo afirmar: “Ya no soy un pequeño burgués”... sino, más bien al contrario, diciendo: Soy un pequeño burgués; si, con el fin de resolver mi contradicción, me he pasado al lado de las clases obreras y campesinas, no significa que haya dejado de ser un pequeño

burgués. Sólo significa que, al criticarme a mí mismo y radicalizarme constantemente, puedo rechazar, palmo a palmo – sin que ello interese a nadie salvo a mí–, mis condicionamientos pequeñoburgueses.[62]

Por contra, el Nuevo Filósofo, en virtud del hecho de que "se había bajado del caballo" para unirse a la revuelta popular una vez, pretendía haber superado todas esas contradicciones. Había de esta forma logrado una unidad armoniosa y vagamente espiritual con las masas populares, con las que compartía un espacio de "no poder" dentro de un mundo en el que la dominación ya no es cuestión de clases sino de polaridades éticas absolutas: poder y resistencia, el Estado y la sociedad civil, el bien y el mal. Además, su pasado militante les otorgaba la función de "encarnar lo real" de una forma con la que el antiguo intelectual humanista al estilo de Sartre nunca hubiera soñado. En Peter Dews encontramos la mejor descripción del modo en que los Nuevos Filósofos utilizaban un vocabulario del poder con reminiscencias de Foucault, "con su abandono del análisis de clase en favor de la visión de un conjunto de fuerzas que no dejan de separarse y unirse",[63] para combatir cierto tipo de marxismo. Si el poder es una especie de corriente homogénea que circula de forma indiscriminada a través el cuerpo social, la cuestión no es ya quién detenta el poder y con qué fin, puesto que su "propósito" no puede ser sino su propia expansión. La extensión del concepto de poder a todas las relaciones sociales lo vacía de todo contenido político. "Al trastorno aparentemente radical que implicaba el descubrimiento de que, dado que las relaciones de poder estaban en todas partes, 'todo es político', le seguía rápidamente el descubrimiento de que la revolución ya no era deseable y que por lo tanto estamos 'viviendo el fin de la política'".[64] Los estrategas de la revolución ideológica como André Glucksmann, que escribió en 1968 un texto titulado Stratégie de la révolution, se transforman en teóricos de la revolución espiritual y Mayo se convierte, de forma inconscientemente premonitoria, en el momento fundacional de esa genealogía. Es decir, se convierte en un momento de transformación individual y espiritual que se sitúa ahora en el origen de un regreso a la ética del pensamiento que aún se encuentra vigente en Francia.

Pese a que ninguno de los textos de los Nuevos Filósofos ha sobrevivido como obra filosófica, quizá sea La Cuisinière et le mangeur des hommes, de Glucksmann (1975), el libro que sentó las bases de dicha transformación espiritual al introducir una nueva "leyenda del pueblo" que el intelectual podía abrazar en una unión de tintes místicos.[65] La sufrida "plebe" de los textos de Glucksmann extraía su poder de su impotencia política, su dramática debilidad y su resistencia, que en su desesperación adquiere un aura de espiritualismo e incluso gracia divina. De hecho, era su incapacidad para crear estructuras u organizaciones políticas propias –lo que inevitablemente habría llevado a la plebe a las redes del "poder"– lo que garantizaba la pureza inmaculada y natural de su inocente empeño en resistir. Al igual que "el proletariado" del intelectual marxista, la "plebe" ofrecía una leyenda del pueblo que "garantizaría el rigor de nuestro discurso y nuestras acciones";[66] es decir, el discurso del intelectual estaba legitimado por "los de abajo". Pero al legitimar su discurso con el sufrimiento de los reclusos distantes del Gulag ruso, Glucksmann representaba la voz de los que nunca le contradecían, de los destinados (y por ello alabados) a carecer de voz siempre. Pues la plebe como esencia pura de rebelión es neutralizada tan pronto como se fija un objetivo positivo, es decir, en el momento en que entra en las ambigüedades de las acciones políticas. Según los análisis de Rancière, Glucksmann formuló un discurso que se levantaba sobre el silencio de las masas, o más bien sobre sus quejidos llenos de patetismo. Y el pathos, como nos recuerda Kenneth Burke, aumenta en proporción directa al mutismo o incapacidad de expresarse que se percibe en la víctima. De esta forma, la autoridad de Glucksmann no se apoya en nada más que en la voz solitaria del intérprete de las masas.

Por lo tanto, el "juicio al marxismo" y el discurso del Gulag se utilizaban con muchos propósitos, el primero de los cuales era llevar a cabo la conversión de ciertos gauchistes y darles un papel prominente en la nueva distribución de poder intelectual después de Mayo. Las referencias a los disidentes del bloque del Este les permitían, ante todo, ajustar cuentas con el propio pasado. Asimismo, al reivindicar para ellos el lugar de la impotencia "disidente" –sin vinculación con los partidos políticos y más allá de las contingencias del Estado–, podían negar el poder que ostentaban y los privilegios que de hecho gozaban en la industria de los medios

de comunicación. Y al mismo tiempo de esta forma no tenían que enfrentarse a las frustraciones, decepciones y crecientes contradicciones con que se habían topado en su propia experiencia militante durante los años posteriores a Mayo: contradicciones entre el pueblo imaginado y el pueblo que se habían encontrado, entre la jerarquía militante y la dinámica de la contestación democrática. Son estos desengaños, según los Rancière, lo que se halla en la lectura que hace Glucksmann de Solzhenitsin y no la revelación tardía de los horrores del marxismo. Hablar por la plebe silenciosa en un lejano campo de concentración de Rusia era claramente más fácil que afrontar las dificultades de representación que habían encontrado los militantes surgidos durante la negociación de la alianza entre las luchas estudiantiles y las populares; al simbolizar la negatividad o el rechazo que cada uno lleva en su interior, señala Rancière, la figura de la "plebe" permite "la liquidación por simple denegación del objeto y las aspiraciones de las luchas así como de los problemas encontrados: donde había una reflexión sobre la voluntad de suprimir la rigidez de los lugares sociales, aparece una crítica de la crítica marxista de la división del trabajo".[67] Con la carta blanca que le otorga esta figura de la "plebe", el Nuevo Filósofo suprime las divisiones que constituyen un obstáculo para su propia hegemonía y se llega en última instancia a la conclusión de que la división del trabajo –con todas sus jerarquías y las limitaciones intrínsecas que impone a la capacidad de la gente– es algo necesario.

Evidentemente, el precio pagado por su nuevo papel de representantes de un Mayo espiritualizado era justamente la verdadera historia del movimiento de Mayo. Por ello, uno de los efectos más evidentes del fenómeno de los Nuevos Filósofos fue retrasar cualquier intento de iniciar una investigación concreta sobre el movimiento:

Mostrar la revolución socialista como una idea que han metido en las cabezas de los obreros los dirigentes intelectuales con la intención de satisfacer sus deseos de dominación universal es quizá la mejor forma de no analizar el contenido de los movimientos populares, sus raíces ni sus ideales, ni la historia de las bases de los

movimientos revolucionarios ni las ilusiones o desilusiones formadas durante el encuentro entre intelectuales revolucionarios y luchas populares. Quizá el objetivo de la crítica gauchiste del marxismo no sea la cuestión de la opresión en el Este o la amenaza del poder marxista en Occidente sino la liquidación –en un sentido jurídico– de la historia de Mayo y el periodo post- Mayo.[68]

Al liquidar esa historia, se evaporan los diez años que separan Mayo de su reescritura, tras lo cual no queda más que la reconfiguración revisionista de Mayo como un momento de transformación espiritual/cultural que por su amabilidad y pluralidad elástica podía seguir reivindicándose cuando fuera necesario y amoldarse a cualquier fin en los años venideros.

De antitotalitario a neolibertario y después a neoliberal. Se trata de una trayectoria política inalterada desde la primera aparición de los Nuevos Filósofos en los setenta a su recuperación por el sistema de los ochenta: apoyo verbal a los "marginados" sin voz junto con un firme compromiso con el liberalismo burgués. Y aunque ninguna de sus obras individuales ha sobrevivido, el tono retórico que perfeccionaron –desde la indignación cercana a la histeria a una silenciosa inflexión mística– sigue dominando en las intervenciones de los intelectuales mediáticos actuales en Francia. Mientras que los Nuevos Filósofos de la primera hornada trabajaron para contrarrestar y por último sustituir la figura del obrero por la de la plebe sufridora y silenciosa, los antitercermundistas de los ochenta –que en muchos casos son los mismos– retoman la figura del otro colonizado y modifican sus rasgos hasta convertirlos en los del niño adoptable, el pueblo objeto que necesita un rescate de emergencia. A medida que la tenaz labor que realizan muchos gauchistes reformados para restaurar sus credenciales después del 68 comienza a dar frutos, entra en acción todo un nuevo imaginario del tercer mundo. Sin embargo, como ya hemos visto, este nuevo imaginario no es enteramente nuevo, sino que se trata más de una recuperación del sistema: el descubrimiento de la aventura humanitaria y la política de ambulancia moviliza de nuevo a las tropas de los colonialistas neorrománticos y la vieja imagen del viajero que abandona tras de sí la vieja Europa. Las operaciones de salvamento

en situaciones extremas –inundaciones y hambrunas– ofrecen la única opción "pura", sin contaminación política, así como las únicas víctimas "puras". A pesar de todo, algunos críticos advirtieron en el momento que las denuncias contra los totalitarismos tercermundistas por parte de la intelligentsia mediática iban dirigidas de forma invariable contra los regímenes de izquierdas; no se produjo ningún llamamiento a la intervención de emergencia por el Chile de Pinochet ni por el ataque de Reagan a Granada.

Cuando Hocquenghem escribió en 1985 su panfleto contra los ex maoístas que se habían pasado al poder, fue una de las pocas voces disonantes en un ambiente de abrumador consenso intelectual patrocinado por los medios. En la entrevista que concedió para la colección de Salvaresi dos años después, sostenía que prácticamente había desaparecido la posibilidad de elaborar una crítica similar:

Ha cambiado todo. Cuando escribí el libro, había un debate de ideas. La gente que había decidido renunciar al sentimentalismo gauchiste y a las utopías de su juventud se creía en la obligación de legitimar su transformación. Por eso pude escribir el libro, porque había editoriales, artículos y textos donde esa gente, los Bizot, July, Kouchner... defendían, por ejemplo, una postura contraria a las revueltas del tercer mundo. Aún había una confrontación y su rechazo tomó forma ideológica, la de una auténtica cruzada que duró desde 1977, la era de los Nuevos Filósofos, hasta 1984. A partir de entonces no hay ningún debate... Se sienten más fuertes –y lo son– y además ya no tienen adversarios. Al final, esto ha producido cierta calma ideológica... No es que hayan revisado sus ideas militaristas y mercantilistas, sino que sencillamente ya no sienten la necesidad de militar con la misma energía por esas ideas.[69]

Hocquenghem describe una situación en la que las ideas se confunden con el poder para expresarlas, donde las doxas relacionadas con Mayo están firmemente asentadas. La actitud crítica o incluso su misma posibilidad –el alma del 68– se ha perdido. La conversión entusiasta de algunos ex gauchistes a los

valores del mercado se ha disfrazado con gran éxito de revolución “cultural” o “espiritual” y puede afirmarse que Mayo se ha reinventado como momento fundacional de esta trayectoria. En 1988, en el programa “Le Procès de Mai”, Kouchner ni siquiera necesitaba ya admitir su pasado tercermundista o el de muchos otros, y menos aún rebatirlo o distanciarse de él. Le bastaba con construir la historia como si nunca hubiera ocurrido.

...Solo somos una generación!

Notas al pie

[1] Jacques Willemont, Pierre Bonneau, La reprise du travail aux usines Wonder, junio 1968.

[2] Véase en concreto Jean-François Vilar, Bastille Tango (Presses de la Renaissance, París, 1986), y C'est toujours les autres qui meurent (Actes Sud, París, 1997); Didier Daeninckx, Meurtres pour mémoire (Gallimard, París, 1984), y Le Bourreau et son double (Gallimard, París, 1986); Francis Zamponi, Mon colonel (Actes Sud, París, 1999) y In nominé patris (Actes Sud, París, 2000); Jean-Patrick Manchette, Nada (Gallimard, París, 1972). Veáse también Black Exit to 68, una desigual colección de relatos de ficción de 1988 sobre mayo-junio de 1968 que incluye textos de Daeninckx y Vilar, así como de otros autores de novela policiaca como Jean-Bernard Pouy y Thierry Jonquet; sólo es destacable la historia de Vilar, "Karl R. est de retour".

[3] Hervé Le Roux, citado en una entrevista con Serge Toubiana, Cahiers du cinéma 511 (febrero 1997), 51.

[4] Le Roux, 50. He defendido algo similar sobre el trabajo de Daeninckx; véase mi texto "Watching the Detectives", en Francis Barker y otros, ed., Postmodernism and the Re-reading of Modernity (University of Manchester Press, Manchester, 1992), 46-65; también incluido en Niall Lucy, ed., Postmodern Literary Theory (Blackwell Press, Londres, 1999).

[5] Le Roux, citado en la entrevista de Toubiana, 51.

[6] Leslie Kaplan, Depuis maintenant: Miss Nobody Knows (P.O.L., París, 1996), 83.

[7] Kaplan, 61-63.

[8] Véase la entrevista de Toubiana con Le Roux, 50-55. Véase también el artículo de Emmanuel Bordeaux sobre la película en el

mismo número, “Lettre à une inconnue”, 47-49.

[9] Daum, 15.

[10] Hervé Le Roux, Reprise: récit (Calmann-Lévy, París, 1998), 151.

[11] Adek, citado en Daum, 24. Un informe interno de otro comité, el de Estudiantes-Escritores, publicado originalmente en 1969 como texto colectivo pero atribuido posteriormente a Marguerite Duras, describe la flexibilidad de participación en los comités de acción: “A veces viene alguien a quien nunca he visto, viene durante ocho días seguidos y luego nunca vuelve. A veces llega alguien a quien nunca hemos visto y sigue viniendo. A veces llega alguien a quien nunca hemos visto –¿dónde se cree que ha venido?–, lee la revista y desaparece para siempre. A veces viene alguien a quien nunca hemos visto antes, vuelve varios días después, después a intervalos cada vez menos espaciados y de pronto se queda...”. “20 May 1968: Description of the Birth of the Student-Writers Action Committee”, en Marguerite Duras, Green Eyes (Columbia, Nueva York, 1990), 55.

[12] Adek, citado en Daum, 27.

[13] Elisabeth Salvaresi, Mai en héritage (Editions Syros/Alternatives, París, 1988), 18.

[14] Salvaresi, 219-220.

[15] Un caso evidente de este análisis es “68 dans le monde”, un episodio del programa de televisión “Les Dossiers de l’écran”, del 2 de mayo de 1978 en Antenne 2. En el contexto de esta visión internacional de las insurrecciones de los sesenta, la sección francesa se centra sobre todo en el “delirio verbal”, las reinvidicaciones de la imaginación que encarnan las pintadas poéticas; el Mayo francés aparece caracterizado como una “revuelta en estado puro”, “una revolución sin proyecto”. Este programa lleva al extremo la tendencia generalizada de las conmemoraciones televisivas de ocultar a los obreros en favor de los estudiantes y el Barrio Latino, sin ninguna mención de la huelga.

[16] “Le procès de Mai”, presentado por Bernard Kouchner, prod.

Roland Portiche y Henri Weber, 22 de mayo de 1988, en Antenne 1.

[17] Véase Sunil Khilnani, Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France (Yale U P, New Haven, 1993), sobre todo los capítulos cinco y seis, por su excelente análisis de las diversas versiones que presenta Furet de la Revolución Francesa y el contexto político e intelectual de su formulación.

[18] Khilnani, 124.

[19] Véase Esprit 7/8 (julio-agosto 1976) y 9 (septiembre 1976).

[20] Los productores de "Le Procès de Mai" parecen haber aprendido la lección de una conmemoración televisiva anterior: "Mai: Connais Pas", de André Campana, en 1983, que también llevaba al plató a estudiantes, aunque de una forma mucho más improvisada y menos controlada. El problema al que tuvo que enfrentarse Campana fue que los estudiantes, de escuelas técnicas, mostraron demasiada curiosidad y plantearon muchas preguntas sobre los acontecimientos del 68 que en su mayor parte quedaron sin respuesta mientras Campana perdía el control del programa. El de Campana es uno de los pocos programas televisivos que mostró las imágenes de "Wonder factory". También aparecía Daniel Cohn-Bendit, defendiendo la idea de que l968 fue una "revolución sexual" mundial.

[21] A excepción de unas fotografías de fábricas ocupadas y jefes de fábricas secuestrados que se muestran en la descripción del retraso económico francés, el tema de los obreros sólo se menciona brevemente y no en comentarios de los propios obreros sino de otro experto, un líder sindical de la CFDT, René Bonety, que colaboró con los acuerdos de Grenelle. Bonety describe el 68 como una "explosión útil".

[22] Me refiero aquí a conmemoraciones como "Mai 68 5 ans après", (Claude Lebrun, 1973), "68 dans le monde" (Les Dossiers de l'écran, A2, mayo 1978), o "Histoire de Mai", (André Frossard y Pierre-André Boutang, 1978), así como a documentales serios como Le Droit à la parole (1978), de Michel Andrieu.

[23] Véase Jean-François Vilar, "Les Murs ont la parole", en Rouge

642 (9 mayo 1978), 8-9.

[24] Para un análisis de los primeros momentos del movimiento de liberación de la mujer y su relación con el izquierdismo y la atmósfera política del 68, véase Geneviève Fraisse, “La solitude volontaire (à propos d’une politique des femmes)”, en el colectivo Révoltes Logiques, Les Lauriers de Mai, 49-58. El historiador Robert Frank coincide con mi idea de que el género es una categoría ausente durante Mayo-Junio de 1968: “Un nuevo combate de este tipo, como el de las mujeres, generado por los grandes cambios del pre-68, está casi ausente del escenario de l968, para resurgir posteriormente en un marco modificado por el 68”. En Michelle Zancarini-Fournel, ed., Les Années 68. Le temps de la contestation (Edition Complexe, Bruselas, 2000), 16.

[25] Se trata de uno de los temas en los que un programa como “Le Procès de Mai” marca la distancia política con respecto a producciones televisivas de l978 como “68 dans le monde”, con sus imágenes iniciales de Argelia, Palestina, Biafra y Vietnam. Sin embargo, ni siquiera los programas que no adoptan una perspectiva internacionalista establecen una conexión clara entre los acontecimientos del tercer mundo y la rebelión en París: una producción belga de l973, “Mai 68 5 ans après”, de Claude Lebrun, acierta al afirmar que una manifestación contra la guerra de Vietnam lo inició todo. De igual manera, el largo documental de André Frossard y Pierre-André Boutang “Histoire de Mai”, que se retransmitió por primera vez en 1978, considera que Vietnam se encontraba entre las causas de los acontecimientos en Francia.

[26] Citado en Libération, 24 noviembre 1983.

[27] Jean-Paul Sartre, “Les grenouilles qui demandent un roi”, en Situations V (Gallimard, París, 1964), 155.

[28] Patrick Forestier, “Les Impostures du tiers-mondisme”, en Paris-Match (22 febrero l985), 3.

[29] Véase Yves Lacoste, Contre les anti- tiers-mondiste et contre certains tiersmondistes (La Découverte, París, 1985), 6.

[30] La Fondation Saint-Simon, fundada en l982, era un cruce entre

un club de caballeros al estilo inglés (aunque sin estar restringida a hombres) y un instituto de investigación. Presidida por François Furet hasta su muerte, la fundación servía de lugar de encuentro para intelectuales y personas que participaban en la toma de decisiones del gobierno. Entre sus miembros (de setenta a ochenta) se contaban personajes distinguidos de los medios de comunicación, el mundo de los negocios y varias disciplinas de las ciencias sociales; de hecho, su existencia indicaba las intrincadas relaciones que se habían forjado entre estos tres campos en el nuevo contexto ideológico de los ochenta. Al igual que la revista Le Débat, contribuía a facilitar la rehabilitación de la imagen del intelectual como "experto" y asesor estratégico. Muchos de sus miembros eran los responsables de la línea revisionista de Mayo del 68, como Gilles Lipovetsky, Luc Ferry, Alain Minc (tesorero de la fundación), Serge July. La fundación se disolvió en 1999.

[31] Véase Jacques Julliard, "Le tiers monde et la gauche", en Le Nouvel Observateur 708 (5 junio 1978); incluido también en Jean Daniel y André Burgière, ed., Le tiers monde et la gauche (Seuil, París, 1979), 36-40. Julliard también publicó un libro colectivo titulado Regards froids sur la Chine (1976), que constituyó una de las primeras señales de la ruptura de muchos intelectuales franceses con el maoísmo. Posteriormente, Julliard apoyó fervientemente la Guerra del Golfo, Maastricht y el plan Juppé que provocó las huelgas de noviembre y diciembre de 1995.

[32] Julliard, "Le tiers monde et la gauche", 38.

[33] Véase Guy Sitbon, "Le temps des méprises", Le Nouvel Observateur 713 (10 julio 1978); incluido también en Le tiers monde et la gauche, 73-76.

[34] Pascale Bruckner, The Tears of the White Man (Free Press, Nueva York, 1986), 156.

[35] Bruckner, 142-143.

[36] Véase Yves Lacoste, Contre les anti-tiers-mondistes et contre certains tiersmondistes, 25-28.

[37] Bernard Kouchner, "Les bons et les mauvais morts", en Le Nouvel

Observateur 712 (3 julio 1978); incluido también en Le tiers monde et la gauche, 44-51.

[38] Jean-Pierre Le Dantec, “Une barbarie peut en cacher une autre”, en Le Nouvel Observateur 715 (22 julio 1978); incluido también en Le tiers-monde et la gauche, 40-44.

[39] Jean-François Vilar, “Le temps des fossoyeurs”, en Rouge 644 (11 mayo 1978), 10.

[40] Guy Hocquenghem, Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary (Albin Michel, París, 1986), 15-16.

[41] Jean-Paul Sartre, What is Literature? (Braziller, Nueva York, 1965), 134. Existe traducción al castellano: ¿ Qué es la literatura? (Losada, Méjico D. F., 1993).

[42] Hocquenghem, Lettre ouverte, 17.

[43] Estadísticas de The Washington Post, en Le Monde, 12 abril 1972.

[44] Véase Alain Finkielkraut, La Défaite de la pensée (1985) y André Glucksmann, La Betise (1985). Para justificar los bombardeos de Kosovo, Daniel Cohn-Bendit recurrió en debates televisivos a la retórica de la necesidad de que Europa ejerza de baluarte de la civilización contra la barbarie.

[45] Raymond Aron, The Elusive Revolution, 4.

[46] Véase Claude Liauzu, L’enjeu tiersmondiste: Débats et combats (L’Harmattan, París, 1988), así como su artículo “Le tiersmondisme des intellectuels en accusation”, en Vingtième siècle 12 (octubre-diciembre 1986), 73-80, por el excelente resumen y crítica del bombardeo mediático del “antitercermundismo”.

[47] Esta es la tesis de Jean-Pierre Garnier y Roland Lew, elaborada en su ensayo, “From the Wretched of the Earth to the Defence of the West: An Essay on Left Disenchantment in France”, en The Socialist Register (1984), 299-323.

[48] Veáse “Tchad, l’engagement à reculons”, en Libération (12 agosto 1983). Los números de Libération de agosto y septiembre de 1983

están llenos de titulares (“Paracaidistas franceses en el frente”; “Bello como un nuevo paracaidista”) y fotos que celebran el regreso del paracaidista francés.

[49] Véase Peter Dews, “The Nouvelle Philosophie y Foucault”, en Economy and Society VIII, 2 (mayo 1979), 127-171. Este ensayo, junto con otro de Dews, “The ‘New Philosophers’ and the End of Leftism”, Roy Edgley y Richard Osborne, ed., Radical Philosophy Reader (Verso, Londres, 1985), 361-384, son los mejores análisis críticos del fenónemo de los Nuevos Filósofos en inglés.

[50] Michel le Bris, entrevista en J. Paugham, ed., Génération perdue, (Robert Laffont, París, 1977), 93-94.

[51] “El joven Bernard-Henri Lévy era un individuo brillante del que puedo asegurar que no era ni marxista ni maoísta”. Dominique Lecourt, Les Pièttres penseurs, 76.

[52] Véase Fredric Jameson, “On Cultural Studies”, en John Rajchman, ed., The Identity in Question (Routledge, Nueva York, 1995), 267.

[53] Véase el análisis que hacen Daniel Bensaïd y Alain Krivine de lo que denominan el “efecto Gulag” en Mai si! (PEC-La Brèche, París, 1988), 74-80.

[54] Bernard-Henri Lévy, citado en Paugham, Génération perdue, 176.

[55] Véase Francois Aubral y Xavier Delcourt, Contre la nouvelle philosophie (Gallimard, París, 1977). Existe traducción al castellano: Contra la nueva filosofía (Premia Editora, Méjico, 1978).

[56] Gilles Deleuze, “A propos des nouveaux philosophes et d’un problème plus général”, suplemento de Minuit, 24, mayo 1977.

[57] Véase Robert Linhart, “Western ‘dissidence’ ideology and the protection of bourgeois order”, en Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies (Ink Links, Londres, 1979), 249-260; Dominique Lecourt, Dissidence ou révolution? (Maspero, París, 1978).

[58] Claude, citado en Daum, 172.

[59] Maurice Blanchot, Les intellectuels en question (Fourbis, París, 1996), 60. Existe traducción al castellano: Los intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión (Tecnos, Madrid, 2003).

[60] Jean-Paul Sartre, introducción a Manceaux, Les Maos en France, 10.

[61] Jean Chesnaux, "Gadgets éphémères, slogans oubliés, 'militants' effrontés", texto impreso en multicopista de 1973, "destinado exclusivamente a la difusión interna en el movimiento de izquierdas". Así, por ejemplo, en mayo de 1971 un militante africano de Gauche Prolétarienne fue amenazado con la deportación; los intelectuales que se movilizaron para defenderle ocupando una oficina de inmigración, descubrieron posteriomente que el militante había sido "castigado" y purgado por traicionar a Gauche Prolétarienne; no se ofreció ninguna explicación a los que se habían opuesto a su deportación, cuya presencia había valido a la GP tres líneas en el apartado "Agitations" de Le Monde. A finales de l971 y principios de 1972, un grupo de intelectuales parisinos, entre los que se encontraban Chesnaux y Jean-Pierre Faye, se lanzó al apoyo de las luchas maoístas contra los accidentes de trabajo en los astilleros de Dunkerque (v. Jean-Pierre Faye et le groupe d'information sur la répression, Luttes de classes à Dunkerque, Galilée, París, 1973). Realizaron tres viajes al lugar sin poder determinar si existía un movimiento de masas obreras detrás de las iniciativas maoístas. Chesnaux, que considera que los maoístas habían demostrado una enorme sensibilidad en sus relaciones con las masas, una creatividad revolucionaria y un talento para localizar nuevos territorios de lucha, comenzó a sentir cierta amargura por las nuevas formas de "elitismo populista", con sus resortes y sus secretismos, practicadas por militantes cada vez más "profesionalizados". Al igual que muchos militantes de la época, Chesnaux se inclinaría por lo que los maoístas infravaloraban como luchas "secundarias" – las de las mujeres, movimientos regionales, el Larzac–, movimientos que de hecho tenían una base popular mucho mayor.

[62] Jean-Paul Sartre, "Plaidoyer pour les intellectuels", en Situations VIII, 421.

[63] Dews, "Nouvelle Philosophie and Foucault", 165.

[64] Dews, “Nouvelle Philosophie and Foucault”, 166.

[65] Véase André Glucksmann, La Cuisinière et le mangeur des hommes (Seuil, París, 1975). Se vendieron 20.000 copias del libro el año que se publicó. Existe traducción al castellano: La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración (Editorial Madrágora, Barcelona, 1977).

[66] Jacques Rancière, “La Bergère au goulag”, en Révoltes Logiques 1 (invierno 1975) , 108.

[67] Danielle y Jacques Rancière, “La Légende des philosophes”, 24.

[68] “La Légende des philosophes”, 22.

[69] Hocquenghem, citado en Salvaresi, 23-24.

4. EL CONSENSO Y SU RUINA

A medida que se acercaba el vigésimo aniversario de Mayo, la reducción de la lista de testigos a unos pocos portavoces autorizados, la erosión de la memoria y la desinformación orquestada por representaciones como “Le Procès de Mai” habían transformado Mayo en una especie de enigma. El movimiento del 68, sometido a un proceso en el que había perdido la corporeidad y se habían difuminado sus contornos, con una apariencia cada vez más plural que volvía incongruentes sus objetivos, estaba listo para tratarse como un fenómeno puramente discursivo: un conjunto de ideas más que un acontecimiento político, un espíritu etéreo y una serie de valores más que una forma social alternativa. Pero aunque era un enigma, se trataba de un enigma necesario. Su papel fluctuante en la historia narrativa de la posguerra francesa exigía anclarlo de una vez por todas en una relación de continuidad genética con el presente y con las exigencias políticas del momento, ya que se trataba del principal punto de referencia en la memoria colectiva francesa reciente. A finales de los setenta, un grupo de ex gauchistes, muchos de ellos antiguos maoístas, había ofrecido una imagen de Mayo como punto de partida para una revolución puramente espiritual o “cultural”, de una ideología muy distinta a la Revolución Cultural china que con tanto interés habían seguido en el pasado. Sobre la base de esa interpretación, Mayo tenía que reconfigurarse como un preludio de los ochenta, caracterizados por el regreso al “individuo”, el triunfo de las democracias de mercado y una lógica que unía de forma ineludible la democracia con el mercado y con la defensa de los derechos humanos.

Con este fin, Gilles Lipovetsky –miembro de una segunda hornada de Nuevos Filósofos que apareció justo a tiempo para proponer una versión más sofisticada de la interpretación moral presentada por los ex gauchistes – sostenía que “bajo la enseña de la revolución, el ‘espíritu del 68’ no hacía sino prolongar la tendencia abrumadora de la privatización de las existencias”. Y añade: “El espíritu de Mayo no es individualista sin más, sino que contribuyó a su manera [...] a acelerar el advenimiento del individualismo narcisista contemporáneo, en gran medida indiferente a las grandes

finalidades sociales y a los combates de masas".[1] Es decir, Mayo contribuyó a crear una era atemporal y eterna en la que la sola idea de discontinuidad y cambio histórico se había desahuciado, con la sola excepción de la discontinuidad que distingue este presente ahora indefinido del individuo del pasado ahora definitivamente arcaico en el que no sólo existía la posibilidad de discontinuidad y cambio histórico sino que se habían llegado a dar casos reales. Mayo, expropiado de su territorio, se funde con una fase del capitalismo que niega toda etapa histórica futura. Al dar a luz una postmodernidad uniforme y sin fisuras, la generación del 68 se había convertido en la última generación.

Los protagonistas y los agentes pueden actuar; pero un "espíritu", ¿puede actuar? De hecho, no: un espíritu se manifiesta y por ello mismo el curso que sigue está predeterminado. Mayo ya no es un momento en que se produce una toma de decisiones por unos protagonistas o la gente habla de cierta manera en ciertos espacios, sino un "espíritu" etéreo que posee el poder expansivo para extenderse como un magma nebuloso pero necesario desde los sesenta hasta los ochenta, en un movimiento unificador de las dos eras en una sola historia continua de progreso, la larga marcha del individualismo democrático. Dar el papel de protagonista de esa narración al "espíritu del Mayo" es, en primer lugar, atribuir a Mayo ciertos "efectos" sociales del presente sin una justificación clara; a continuación, se logra que estos efectos pasen a ser la esencia del movimiento, con lo que se completa el proceso de recuperación o apropiación de dicha esencia. En lugar de constituir una ruptura, con esta interpretación Mayo se convierte en un "momento de adaptación de la modernidad de un capitalismo que ha estado durmiendo durante mucho tiempo, un momento de autorregulación".[2] En suma, Mayo se transforma en la limpieza general de primavera del capitalismo.

Sólo unos pocos comentadores repararon en lo grotesco y curioso de una genealogía de la historia según la cual Mayo se convertía en motor del individualismo contemporáneo y elemento propagador de la privatización de las existencias. Como señala Jean-Franklin Narot, esta genealogía se apoya en una visión en la que la mera sucesión temporal ha sustituido a las relaciones históricas causales. Lo que viene antes es la causa, lo que viene después es el efecto o

fruto: las características de los ochenta se encuentran en el 68 porque el 68 le antecede cronológicamente, de forma que tuvo que ser su origen.[3] Según esta filosofía de la historia, el pasado existe sólo para justificar y magnificar mejor el presente.

Pese a esta causalidad distorsionada, o quizá precisamente como consecuencia de ella, la lectura de Mayo propuesta por Lipovetsky logró un consenso casi total en los ochenta. Hoy todavía encontramos sus rastros en la idea contemporánea de que la tecnología de Internet o la "revolución de la comunicación" actual son de algún modo una continuación directa de los sesenta o al menos ya se encontraban anticipadas en el movimiento de Mayo. El consenso, en el sentido literal del término, significa un acuerdo sobre la evidencia, los datos sensoriales de la situación, pero son precisamente los "datos sensoriales" los que curiosamente no se encuentran en la interpretación propuesta en las versiones de Lipovetsky, Alain Minc, Luc Ferry y Alain Renaut en los ochenta.[4] De hecho, el consenso reside en esa ausencia, en el acuerdo para ignorar los datos sensoriales. Por ejemplo, en las conmemoraciones televisivas del vigésimo aniversario se veía muy poco de Mayo; las imágenes documentales de violencia callejera que se mostraron en 1978 no salieron en televisión en 1988. Sin pruebas visuales o auditivas, era posible afirmar que el combate político frontal de Mayo, el feroz antigaullismo y la huelga general de diez millones de personas nunca habían ocurrido. Y pese al énfasis que pone la interpretación de consenso en la importancia de Mayo en el desarrollo del individualismo contemporáneo, sus autores no muestran la más mínima curiosidad en los grupos o individuos que actuaron en la rebelión de Mayo. En sus obras no se encuentra ningún intento por exponer lo que pensaban los actores de Mayo, lo que pretendían, el lenguaje que utilizaban, el significado que daban a sus acciones. Ciertamente, la tarea del filósofo a la hora de determinar el "sentido" de un acontecimiento se ve facilitada si las voces de sus actores están ausentes. La especulación abstracta producida a tanta distancia de las palabras y las prácticas de los actores de Mayo sólo puede generar una abstracción al servicio de sí misma. En palabras del historiador Jean-Pierre Rioux en su análisis del estado de los discursos sobre Mayo a finales de los ochenta, el resultado es una lamentable y a menudo vertiginosa "hegemonía del verbo, una circularidad del comentario".[5] Una vez

eliminada la materia o materialidad de Mayo, los argumentos describen círculos sobre sí mismos y, como apunta Isabelle Sommier con perspicacia, el consenso que se ha alcanzado sobre esa interpretación se convierte en la prueba misma de la naturaleza conciliadora de Mayo.[6]

Si los actores logran, bien que mal, hacerse un lugar en su propia historia, "la astucia de la Historia" se ocupa de cambiar las reglas del juego. ¡Los resultados de vuestros actos produjeron justo lo contrario de lo que pretendíais! Pobres imbéciles. Pensabais que estabais actuando en contra del capitalismo, pero gracias a la victoria de la "astucia" anarquista de la Historia vuestros esfuerzos fueron un factor clave –si no el factor clave– para realizar la síntesis pacífica de todas las relaciones sociales (económicas, políticas y culturales) bajo los auspicios del mercado. Si no hubierais actuado en absoluto (como, por ejemplo los noruegos, que no tuvieron 68), la modernización capitalista habría desembocado en cualquier caso en los resultados (sociológicos o culturales) que vemos a nuestro alrededor hoy en día. Las mujeres seguirían llevando pantalones en lugar de faldas, al igual que ocurre en Noruega; el tuteo se habría generalizado de todos modos en Francia. Pero como cometisteis la insensatez de intentar debilitar o suprimir el capitalismo, ¡acabasteis acelerándolo! Desde una posición ideológica supuestamente distinta, Regis Debray había recurrido, diez años antes (en el momento del décimo aniversario de Mayo), a la misma estratagema narrativa en virtud de la cual todo se escenifica a espaldas de los actores, entre bastidores, donde se enseñorea la "astucia del Capital", tramando continuidades y repercusiones que sólo escapan al conocimiento de los actores. De hecho, la modernización capitalista, como sujeto o protagonista del relato algo burlón de Debray, mueve todos los hilos y maneja toda la trama. La astucia del capital utiliza las aspiraciones y la lógica de los militantes contra ellos mismos, produciendo así el resultado contrario al deseado por los actores: abrir Francia al modo de vida y los hábitos de consumo estadounidenses. Curiosamente, la caracterización que Debray presenta de los objetivos de Mayo es idéntica a la de Lipovetsky: "la emancipación del individuo". Al lograr su objetivo, Mayo acaba derribando las barreras que frenaban la extensión de la lógica del mercado en la sociedad francesa. Mayo fue, en palabras de Debray, la "cuna de una nueva

sociedad burguesa".[7]

La versión de Lipovetsky es bastante parecida:

> Revolución sin proyecto histórico, Mayo del 68 es un levantamiento cool sin muertes, una "revolución" sin revolución, un movimiento de comunicación tanto como un enfrentamiento social. Los días de Mayo, más allá de la violencia de las noches calientes, más que reproducir el esquema de las revoluciones modernas fuertemente articuladas en torno a posicionamientos ideológicos, prefiguran la revolución postmoderna de la comunicación. La originalidad de Mayo está en su asombroso civismo: se debate en todos los sitios, proliferan las pintadas en las paredes [...] se extiende la comunicación por las calles, los anfiteatros, en los barrios y fábricas, allí donde normalmente faltaba. [...] Se trata de liberar al individuo de las miles de alienaciones que sobre él pesan cada día [...] La liberación de la palabra [...]. Mayo del 68 ya es una revuelta personalizada, una revuelta contra la autoridad represiva del Estado, contra las separaciones y limitaciones burocráticas incompatibles con el libre desarrollo y crecimiento del individuo.[8]

Es interesante señalar de paso la frecuencia con la que la expresión de "civismo" (en este caso asombroso civismo) o "conciliación" (la pacífica conversación junto a las barricadas de Kouchner) se basa en la negación, a menudo explícita, de las muertes de Mayo y Junio, por no mencionar los frecuentes suicidios en los años posteriores. Aunque según qué criterio el número de víctimas sea bajo –siete según el recuento reciente de un historiador– resulta chocante la convicción con la que los comentaristas, empezando por Raymond Aron y pasando por Lipovetsky y, más recientemente, Pierre Nora, reiteran la falacia de que "nadie murió en el 68".[9]

Al parecer, nadie murió y el "individuo", esa entidad perfecta constituida por conocimientos, deseos y creencias, se "libera" y nace gracias a Mayo para servir de prueba fundamental. El "individuo" garantiza la ausencia de ideología: el "yo" como supuesto portador de un mayor grado de autenticidad por su

oposición (Renaut y Ferry resumen Mayo, de forma idéntica a la de Lipovetsky y Debray, como "el individuo contra el sistema") a cualquier "nosotros", pronombre asociado ahora de forma inevitable a la represión burocrática e ideológica, ya sea bajo la forma del Estado o el Partido (pero no, dicho sea de paso, de la corporación).

La "comunicación" libre o lateral entre individuos (el término "comunicación" aparece tres veces en este breve pasaje) se funde, según Lipovetsky, con la libre circulación del mercado; a través de la expresión dominante de la "comunicación" y sus satélites (civismo, liberación de la palabra, librecambismo) se amarran las energías de Mayo a la lógica del mercado de los ochenta. ¿Pero qué significa la liberación de la palabra para Lipovetsky? A partir del tópico del "delirio verbal" de Mayo –procedente de las pintadas que Lipovetsky menciona en este pasaje–, Mayo se convierte, como festival de la expresión lúdica del yo, en la viva imagen del consumo de los ochenta. Las interpretaciones de Mayo ofrecidas en los ochenta, entre ellas la de Lipovetsky, se centraban fundamentalmente en los graffiti a expensas de otros "textos" o pruebas documentales. Reducir el lenguaje de Mayo a unas pocas frases poéticas –"Prohibido prohibir" o "Bajo los adoquines está la playa"– facilita notablemente la asimilación de Mayo a una visión social ochentera de una sociedad libre de conflictos arcaicos y confrontaciones sociales.

Y sin embargo, si en Mayo se crearon nuevas formas de contacto y solidaridad entre gente que antes estaba separada no fue, naturalmente, gracias a los medios de comunicación sino más bien como resultado de la destrucción activa de formas de mediación que habían mantenido a la gente en un sistema de segregación forzosa hasta entonces. Es decir, si los militantes de Mayo recurrieron a medios reconvertidos en un momento en el que los órganos usuales de comunicación "vertical" o burguesa (la prensa establecida, la televisión pública, los portavoces oficiales del gobierno, todo el orden de clases encarnado por el Estado) estaban fuera de servicio, y si esta subversión creativa puede reescribirse en los ochenta como un preludio de la armonía superior alcanzada mediante la interacción de los egoísmos particulares en el mercado, quizá sea mejor regresar a la observación de Sartre según la cual el

poder de los estudiantes no reside en la toma de la palabra sino en su rechazo a tomarla. El rechazo a tomar la palabra fue un elemento tan fundamental en la cultura de Mayo como su toma. Al fin y al cabo, fue el rechazo a negociar con el Estado por parte de los insurgentes [“ningún diálogo entre los que golpean y los golpeados“], el rechazo a lo que un tratado denominaba como “la apestosa seducción del diálogo”[10], lo que aceleró el desconcierto y el pánico del Estado; a fin de cuentas la negociación habría mantenido el conflicto dentro de los límites tolerados por el sistema. En la verborrea desplegada por los programas conmemorativos de veinte años después, los antiguos militantes arrepentidos ejercen de forma literal de portavoces en el diálogo con el Estado que se rechazó en el 68. En un texto escrito justo después de los acontecimientos, Sartre desarrolla el tema del “rechazo del discurso” analizando la crítica que hacían los estudiantes de lo que en Estados Unidos se llama la relevance issue. Se refiere a la impaciencia de los estudiantes con el nivel metadiscursivo del análisis cultural, con el amontonamiento de mediaciones e interpretaciones culturales, es decir, con la creencia en la capacidad de la cultura de ofrecer soluciones: “palabras que comentan otras palabras y así hasta el infinito”.[11] El rechazo de los estudiantes, en tanto que especialistas del comercio de la palabra, a producir “discurso sobre el discurso”, implica un rechazo a hablar en calidad de estudiantes. Equivale a una huelga: el dichoso silencio de la fábrica cuando los obreros paran las máquinas; o los silbidos y abucheos de los obreros de Billancourt en contra de los acuerdos de Grenelle. El rechazo a hablar como estudiantes o a expresar los intereses de los estudiantes (“No nos interesaban los asuntos de estudiantes”)[12] es un elemento necesario en la reivindicación de hablar con otro lenguaje, el de los asuntos comunes, el lenguaje que atesoran en exclusividad los profesionales. Se trata de un paso necesario para arrebatar la política a los que la monopolizan y la convierten en su oficio. Precisamente fue este rechazo a actuar como estudiantes, el rechazo a reducir su protesta a la petición de “borradores y lápices” lo que exasperó al ministro del Interior Raymond Marcellin. En 1969, Marcellin escribe sobre la información secreta que obtuvo de “una de las últimas reuniones de los comités de acción de instituto, articulada en torno a cuatro temas. ¿Cuál era el primer tema? ¿La reforma de los institutos o las universidades? No, la lucha contra el imperialismo”.[13] La reacción

de profesionales como Marcellin –de Gaulle, Pompidou y su policía– al cuestionamiento de la esfera de la política especializada por parte de los estudiantes y obreros no se parecía ni por asomo al "asombroso civismo", al momento cuasi habermasiano de comunicación transparente o, para el caso, a la falsa universalidad de humanismo liberal. La esfera de la comunicación no se abre por sí sola. Abrirla a un número más o menos grande de gente que no tiene acceso al lenguaje es violento, si no físicamente, sí simbólicamente, y lleva toda la carga de la violencia específica de la acción política. Los estudiantes estaban mucho menos interesados en "expresarse" que en inventar una identidad que les incluyera, junto a obreros y campesinos, en un grupo hasta entonces excluido de los asuntos de gobierno.

Y los estudiantes y obreros de Mayo pusieron en práctica su huelga, como se aprecia hasta en el análisis más superficial de los panfletos recogidos por Schnapp y Vidal-Naquet, utilizando el lenguaje de la vulgata marxista dominante entonces: un lenguaje que hablaba de una sociedad dividida entre los burgueses, por un lado, y los proletarios, por otro. El lenguaje de Mayo es el lenguaje de estos panfletos, de las pequeñas y a menudo efímeras publicaciones, de los textos impresos en multicopista de todo tipo de grupos y organizaciones cuyas pálidas letras muestran el agotamiento que conllevaba su impresión y cuyo pathos aumenta en proporción al número de faltas de ortografía, de los textos de comités de acción de barrio y de fábrica que en muchas casos sobrevivieron después de Mayo, de las palabras que se pronunciaron en sus reuniones y de los interminables y a menudo confusos debates.

Y guardé todo, como si me fuera imposible deshacerme del pesado y voluminoso fárrago que había acumulado durante años. Como si fuera vital que conservara aquellos panfletos, pósters, periódicos, octavillas, boletines... Y lo es. Pues si no tuviera esos fragmentos de papel, no podría demostrar que aquellos años existieron, que yo y otros, miles de personas, los habíamos vivido, y no sólo los pocos arrepentidos en menor o mayor grado, los "revolucionarios" más o menos amnésicos que, tras convertirse en las estrellas mediáticas de los ochenta, se arrogaron el monopolio de la representación de lo

que se dijo aquellos años.[14]

En las imágenes documentales que se pasaron por televisión en 1978 pero se ignoraron en 1988, se oyen discusiones en el patio de la Sorbona, bajo enormes retratos de Mao y Ché Guevara, entre jóvenes y no tan jóvenes que debaten el mérito de las asambleas de obreros; se oye a estudiantes de instituto que no plantean el deseo de expresarse como "individuos" sino la necesidad de ser capaces de organizarse en los colegios en apoyo de los demás estudiantes expulsados por difundir un texto de Le Déserteur en los centros de enseñanza secundaria.[15] Hasta los comentadores que abogan por la interpretación de Mayo como un momento de "liberación del lenguaje" como Michel de Certeau se ven obligados a reconocer que dicha "liberación" tuvo lugar dentro de los estrictos confines de un vocabulario muy restringido: "A menudo se ha reprochado a los contestatarios que se expresaran con medios intelectuales muy limitados. 'Dos docenas de palabras': sociedad de consumo, represión, contestación, lo cualitativo, capitalismo, etc. Es un hecho cierto".[16] Tan cierto era que, en los ochenta, un incómodo Daniel Cohn-Bendit, obligado a comentar en televisión el lenguaje del 68 a propósito de unas imágenes suyas hablando en una asamblea de Mayo, inventó sobre la marcha un nuevo eslogan para distanciarse de su anterior encarnación: "Bajo la lengua de madera, el deseo".[17] A continuación, utilizando la "lengua de madera" de la "generación pérdida", explica: "Nuestras ideas eran justas, pero nuestro discurso era falso, era una lengua de madera ". Es decir, las frases estereotipadas del marxismo que pronunciábamos no eran más que una fachada; el sentido latente es el deseo y la expresión individual, la verdad oculta, el sentido oculto de Mayo, que espera el momento para poder manifestarse. Se impone la necesidad de ignorar el lenguaje izquierdista de clases –que de hecho era el vehículo del movimiento–, ya que bloquea el surgimiento de un Mayo más auténtico, el del alma, el deseo individual y la espiritualidad. Hay que olvidar y negar la lengua real de los sesenta, porque lo que queríamos decir sólo podemos expresarlo ahora, con el nuevo lenguaje de los ochenta.

Una ventaja de eliminar o negarse a analizar el lenguaje dominante

de Mayo es que se abre la puerta a un ventrilocuismo declarado: se pueden sustituir las palabras de los actores de Mayo o atribuirles el lenguaje que convenga. El ejercicio más extraño de este tipo de ventrilocuismo que apareció durante los años de hipocresía de la era Mitterrand fue La pensée 68 ["El pensamiento 68"], un panfleto de Luc Ferry y Alain Renaut. Es muy tentadora la idea de parafrasear a Mary McCarthy y afirmar que todo lo que contiene el título es mentira, incluido el artículo "El". Sobre todo el artículo, pues implica erróneamente que a los acontecimientos los vinculaba una coherencia y una unidad, y no sólo eso, sino que además conllevaban un "pensamiento" (El nombre de ese pensamiento, casualmente, es "antihumanismo": el subtítulo del libro, "Essai sur l'anti-humanisme" ["Ensayo sobre el antihumanismo"], una descripción más acertada de su contenido, habría reducido las ventas). Incluso hoy en día, una persona joven que tenga curiosidad por las bases intelectuales del movimiento podría verse tentado, bien por el título o por la magnífica ilustración roja de Fromanger en la portada, a comprar este libro. Sin embargo, los autores no explican en ninguna parte la relación entre el título y el subtítulo del libro, ni entre los acontecimientos del 68 y la tendencia intelectual denominada "antihumanismo" que pretenden denunciar (un "tipo ideal" de pensamiento que amalgama la obra de cuatro pensadores llamados "filosofistas" por los autores: Derrida, Lacan, Foucault y Bourdieu). Renaut y Ferry tenían sobrados motivos para ignorar la relación biográfica de estos pensadores con Mayo, ya que, como han señalado Dominique Lecourt y otros, los pensadores elegidos en el libro se quedaron sin voz frente a los acontecimientos del 68.[18] Derrida, por ejemplo, mostró muchas reservas durante los acontecimientos y Foucault, entonces en Túnez, ni siquiera estuvo presente durante la insurrección.[19] Pierre Bourdieu, que participaría de forma activa y vital en la organización de los intelectuales en apoyo a los obreros durante las huelgas francesas de noviembre-diciembre de 1995 no mostró, según Christine Delphy –miembro de su equipo de trabajo en el 68–, el mismo nivel de iniciativa o solidaridad política en Mayo. Por decirlo de otra manera, "no se subió al tren en marcha".[20] Louis Althusser, un pensador antihumanista que Renaut y Ferry ignoran de forma inexplicable, estuvo hospitalizado durante Mayo y, como comentó Cornelius Castoriadis a propósito de Lacan, "nadie que estuviera en su sano juicio en París durante los sesenta y conociera algo de la persona y

sus escritos hubiera imaginado que Lacan tendría algo que ver en un movimiento social y político".[21] De esta manera, aunque hubo numerosos "pensadores" activos en el 68 –entre ellos Mascolo, Sartre, Lefebvre, Chesnaux, Blanchot, Duras y Faye–, los acontecimientos políticos dejaron a los "antihumanistas" en un estado de desconcierto. Lacan, por su parte, llegó a comentar de los manifestantes que eran las almas perdidas en busca de un padre o que "aspiraban a encontrar un amo".[22]

Tampoco se establece ningún vínculo entre los textos de estos intelectuales y los acontecimientos de Mayo, más allá de una vaga "simultaneidad" cronológica (es decir, estos autores escribían en los sesenta). En función de esta relación cronológica, según Ferry y Renaut, hay que considerar sus obras, al igual que los acontecimientos en sí, como "síntomas" de un fenómeno único: el ascenso del individualismo contemporáneo. De nuevo nos encontramos ante una ausencia total de análisis de la cultura, el lenguaje y la historia del 68. El único militante que se cita en La Pensée 68 –como no podía ser de otra manera, Daniel Cohn-Bendit– aparece en una nota a pie de página que de hecho contradice el argumento del libro: "Quisieron culpar a Marcuse como mentor del movimiento: de risa. Ninguno de nosotros había leído a Marcuse. Algunos han leído a Marx, quizá a Bakunin, y, entre los autores contemporáneos, a Althusser, Mao, Guevara y [Henri] Lefebvre. Casi todos los militantes del grupo Movimiento 22 de Marzo han leído a Sartre".[23] La confusión del lector sólo puede aumentar al observar el rechazo de Renaut y Ferry a negar un aspecto "humanista" en Mayo, aunque lo que aquí se entiende por "humanista" parece limitarse a la noción del "individuo contra 'el sistema'".[24] ¿Debemos concluir entonces que los eslóganes abiertamente humanistas de Mayo se inspiraron justamente en su contrario filosófico? Entre los comentaristas a los que este libro exasperó hay pocos con la claridad expositiva de Cornelius Castoriadis, para quien el 68 no fue otra cosa que un acontecimiento que cuestionaba precisamente las estructuras cosificadoras que subyacen al pensamiento que veinte años después se comenzó a etiquetar como "pensamiento del 68".

Resulta extraño que hoy se llame “pensamiento del 68” a un conjunto de autores cuya fama ha aumentado después del fracaso de Mayo del 68 y de los otros movimientos del periodo, y que no desempeñaron ni el más vago papel en las preparaciones del movimiento, porque sus ideas eran totalmente desconocidas para los participantes y porque estaban diametralmente opuestos a sus aspiraciones implícitas y explícitas. [...] Los contrasentidos de Renaut y Ferry son continuos: para ellos el pensamiento del 68 es un pensamiento anti-68, el pensamiento que construyó su éxito de masas sobre las ruinas del movimiento del 68 y en función de su fracaso.[25]

En vista del fracaso de libro para establecer una relación entre Mayo y los pensadores elegidos, la mayoría de los críticos no hicieron referencia alguna al 68 en sus reseñas.[26] Así, una reseña favorable de François Furet comienza reconociendo que “la referencia a Mayo no es indispensable para su análisis”.[27] Otros, que se habían tomado al pie de la letra el título con la esperanza de comprender algo el movimiento de Mayo del 68, se indignaron por la manera en que los acontecimientos mismos se habían disuelto en medio de las diatribas sobre el antihumanismo, por lo que atribuyeron al panfleto un interés puramente ideológico, en lugar de teórico.[28] Es decir, lo leyeron sobre todo como un libro de polémica política. Al presentar una amalgama, por completo falsa, entre lo que Althusser denomina dos órdenes de realidad “semiautónomos”, los autores pretendían matar dos pájaros de un tiro, es decir, enterrar Mayo y denunciar el antihumanismo de un solo golpe. Tras una serie de agotadoras contorsiones intelectuales, regresan a la vieja posición de Aron: los dos “fenómenos”, el acontecimiento y el pensamiento antihumanista, han de liquidarse para abrir espacio a la filosofía liberal de los derechos humanos que, a juicio de los autores del libro, la Francia de los sesenta había cometido el error (e incluso el crimen) de ignorar.

Quizá la mejor perspectiva sobre la cuestión de si Mayo del 68 afirmaba o ponía en crisis el pensamiento estructuralista de los sesenta se encuentra en una frase escrita en la pizarra de una clase de la Sorbona durante Mayo del 68 que a Lucien Goldmann le

gustaba citar: “Las estructuras no bajan a la calle”.[29] Es la gente y no las estructuras quien hace la historia y, lo que es más importante aquí, no es estar a favor o en contra del estructuralismo lo que hace que cientos de miles de personas se echen a la calle. Sartre ya había desmontado una forma de “analfabetismo político”, como él lo llamaba, similar a la manifestada por Renaut y Ferry en La Pensée 68, cuando respondió al análisis de un periodista para el que el “pensamiento” de Daniel Cohn-Bendit era una mezcla de Thomas Carlyle y Friedrich Nietzsche. El “pensamiento” de Cohn-Bendit, tomado como sinécdoque del movimiento en general, debería, según Sartre, considerarse como producto de una acción. Los problemas a los que el pensamiento se enfrenta son cuestiones prácticas, pragmáticas y teóricas que se plantean en la inmediatez de una situación específica, como por ejemplo el problema de cuál debe ser el papel de una minoría activa. Pese a las teorías propuestas por Lenin, Blanqui o Rosa Luxemburgo, no hay una solución metahistórica que establezca el papel de una minoría activa en un movimiento insurreccional y el movimiento debe enfrentarse al problema al vivir la situación. ¿Qué papel, pregunta Sartre, pueden desempeñar Carlyle o Nietzsche en todo esto?[30]

La noción de que un movimiento de masas como Mayo se puede reducir a una organización, “líder” o, en concreto, a un pensador o escuela de pensadores, sigue produciendo intervenciones distorsionadas en la literatura sobre Mayo. Aún se insiste en que la mano invisible de Marcuse –cuyas obras, hasta entonces apenas conocidas en Francia, no comenzaron a venderse a gran escala hasta después de Mayo– dirigía desde la distancia los acontecimientos de París.[31] En ocasiones, el “analfabetismo político” es profesado por el propio pensador. En los últimos años de su vida, al situacionista Guy Debord le dio por realizar declaraciones cada vez más megalómanas sobre su propio papel como “provocador” de la insurrección; así, hablaba por ejemplo de la “grave responsabilidad que a menudo se me ha imputado por los orígenes, e incluso la dirección, de la revuelta de Mayo del 68” y, por último, reconocía “ser uno de los que eligió el momento y la dirección del ataque”.[32] La sociedad del espectáculo de Debord, publicada en 1967, y la revista en la que colaboró, Internacional Situacionista (publicada entre 1958 y 1969), contribuyó sin duda a la labor intelectual de demoler y desacralizar la sociedad burguesa de consumo entre los

miembros de la élite que tenía acceso a estos textos a principios de los sesenta. Pero fueron los disturbios del 68 los que hicieron que se leyera y conociera La sociedad del espectáculo. Aunque un panfleto situacionista como De la miseria en el medio estudiantil (que no escribió Debord sino Mustapha Khayati) tuvo una amplia difusión en Estrasburgo y otros lugares en 1966, otros textos situacionistas –al igual que ocurrió con la obra de Marcuse– llegaron a un público más amplio en Francia sólo después del 68, en el marco de los esfuerzos por intentar comprender lo que había ocurrido.

Quizá es en el resumen de la contraportada de la actual edición de La Pensée 68 donde se encuentre la mejor descripción de los objetivos del libro: "Este libro, que se ha situado en el centro de una gran polémica, atestigua un relevo generacional entre intelectuales". Como ha comentado recientemente Pierre Macherey, el "envoltorio" de la polémica está en consonancia con el "pensamiento" del libro, es decir, ambos se basan por entero en la transposición del concepto mercantil de "generación" y otras técnicas periodísticas al campo de la filosofía, de forma que la nueva generación emerge, plenamente constituida, para declarar obsoleta a la anterior. Apartaos para que tengamos sitio. ¿Quién integra la nueva generación? No "son" otra cosa sino los que ya no son... ¿Qué es lo que ya no son? Aquí, los ex gauchistes hubieran puesto la palabra "ciegos", mientras que los filósofos morales habrían utilizado –como de hecho hicieron Ferry y Renaut en un panfleto posterior– la etiqueta "nietzscheano".[33] O quizá hubieran empleado una fórmula más sofisticada como: "Somos los que ya no estamos bajo la influencia de nuestros venenosos maestros pensadores". Esta autodefinición negativa o reaccionaria es lo único que permite hablar de un "nosotros": se crea una nueva alianza, un pacto público –"nuestra generación filosófica"– sellado por aquellos que se reconocen como miembros de una generación. Pero al no ser nada más que la "nueva generación", apunta Macherey, no se expresa mucho más que la absoluta exigencia de no ser algo; la toma de posición no es más que un disfraz detrás del cual se oculta un rencor. Las motivaciones de una declaración así son de carácter claramente más ideológico que teórico, pues los posicionamientos teóricos, supuestamente fundamentales, se miden según criterios momentáneos y pasajeros. Entre las motivaciones se encuentra el acceso al poder filosófico mediante la formación de alianzas

–“nosotros”, la unión de los filósofos “morales” o “éticos”– que pueden romperse tan pronto como llega el momento de compartir el poder. Además, la “nueva generación” busca una nueva legitimación de la filosofía como disciplina frente a los procedimientos teóricos abusivos de “sospecha” o “deconstrucción”; es decir, se realiza un esfuerzo por mantener el orden filosófico, contribuyendo de este modo, como señala Bernard Lacroix, al mantenimiento del orden en general.[34] Su intención, claramente enunciada en torno al concepto de “conflicto generacional” o “ruptura”, es restaurar o dar una nueva legitimidad, en nombre de la nueva generación de los ochenta, a ideales universalistas indispensables para el funcionamiento de una república democrática que habían sido abandonados por la anterior generación. En cuanto a esa generación, se ha vuelto definitivamente “ passéiste ” [nostálgica] o “ en désuetude ” [obsoleta]”, por utilizar el vocabulario periodístico o comercial tan del gusto de Renaut y Ferry. Y es aquí, según Macherey, donde se manifiesta con mayor claridad la contradicción de su esfuerzo, pues difícilmente se puede afirmar que las suposiciones implícitamente históricas que son inherentes a la noción de “a cada generación su conjunto de ideas” sean universalistas. Si ese fuera el caso, el pensamiento se convertiría en algo que surge sin necesidad de transmitirse o comunicarse, puesto que la necesaria ruptura entre generaciones erigiría una barrera infranqueable. “La historia del pensamiento no equivale, como nuestros profesores periodistas nos querrían hacer creer, a una sucesión de generaciones filosóficas”.[35]

En Nous cheminons entourés de fantômes aux fronts troués, novela de Jean-François Vilar publicada en 1993, el narrador, un fotógrafo de prensa, se encuentra una fotografía de Mayo del 68 que él mismo había sacado veinte años antes. Fue la primera foto que le publicaron:

Una foto de Mayo del 68.

El patio de la Sorbona, recién liberada –o devuelta, según algunos– el 13 de Mayo. Vengo de Denfert. Cae la noche. Ya hay un piano

instalado. Después de la manifestación, hay compañeros que deambulan exhaustos por la ciudad universitaria, con esa expresión incrédula del vencedor. Algunos se han reunido en los escalones de la capilla. Cascos y botellas. Falsos golfillos y comisarios políticos de verdad. Nos habíamos conocido y formado todos en la UNEF. Nos apreciamos y nos detestamos con ese odio inexplicable que une a los que no construyen el mismo embrión del futuro y necesario partido revolucionario. Los italianos, los troskos, los maoístas, los anarquistas, los espontaneistas, los anarcosituacionistas, los posadistas, los que están contra todas las tendencias y algunos más. Es el momento de la gracia crepuscular, la pausa entre una manifestación histórica y la siguiente asamblea general.

Sale Marc en la foto. Se metía en casi todos los jaleos de la época. Ahí está, bastante flaco, con gafas Lissac y traje Bodygraph. Detrás de él, no muy lejos pero a un lado, está Jeanne.

No se la distingue bien, hace falta haber estado en el momento en que se sacó la foto para identificarla con certeza. Flequillo moreno, mirada distraída, la mano sobre la boca (tiene un cigarro entre los dedos) impide ver la parte inferior de su cara (no le gustaba la forma de su boca). Marc y ella se habían casado varios meses antes de que estallara Mayo. Su nombre no se menciona en la leyenda de la foto. Dos años después, como resultado de las crisis, los intentos de suicidio, las fugas, la deformación del rostro, las persistentes depresiones y las visitas a todo tipo de divanes y curas psiquiátricas, la internaron [...] en Ville-Evrard [...]

Después de Mayo, [Marc] se hizo, según la terminología dominante del momento, "revolucionario profesional". Apenas tenía veinticinco años: era maoísta. Más en concreto: maoísta- estalinista. El brazo armado del pueblo, los nuevos guerrilleros, CGT-Kollabo (la 'K' era importante, pues daba un toque alemán), etc. Con bastante frecuencia, Marc pasaba a la clandestinidad. Entonces le acogían otros compañeros de viaje, intelectuales de renombre que eran intocables [...]

A Jeanne le iba muy mal, como a todos. Solía decir entre risas: "Sufro de retraso del comunismo". Como no la veía con mucha frecuencia, notaba la rapidez con que se le iban estropeando las facciones. Nunca pensé, como otros camaradas, que Marc se portara

mal con ella. Nadie se portaba bien en los días posteriores a Mayo.[36]

Se presentan aquí, de forma resumida, los itinerarios de dos vidas, desde el momento de los acontecimientos de Mayo hasta el difícil periodo posterior cuando, al parecer, nadie se portaba bien, cuando cada persona tenía que regresar a su vida privada tras la disolución del movimiento y sus formas de colectividad, cuando cada uno trataba de sobrevivir al aislamiento y la marginación por un lado, y a la ilegalidad por otro. Marc, un personaje recurrente en las novelas de detectives de Vilar, es ahora el famoso director de Le Soir, un periódico inicialmente bautizado como Le Grand soir cuando comenzó a publicarse poco después de Mayo. Entonces Marc había sido un líder gauchiste que, durante su breve encarcelamiento en agosto de 1968, escribió un libro con un título que el narrador recuerda como "algo parecido a Hoy: la hora del fuego ".[37] Durante aquellos días, cuando el narrador y Marc se enviaban cartas –postales de vacaciones o tratados polémicos– se despedían con "saludos fraternales comunistas". La trayectoria política de Marc, desde los días de la fraternidad comunista hasta el presente de la novela, en 1989, se resume perfectamente en otro pasaje del libro, cuando Marc, que ya "no era el corresponsal avispado que había sabido ser. Se había convertido en un poder ávido de respetabilidad",[38] llama al narrador desde la redacción del periódico, en uno de los últimos pisos del edificio berlinés del grupo Springer. Esta era precisamente la institución que se puso como objetivo la primera manifestación violenta en la que Marc y el narrador habían participado en febrero de 1968 (las manifestaciones contra Springer que se mencionan en la novela ocurrieron de verdad; el grupo Springer, que Karl Dietrich Wolfe, director de la Sociedad Democrática de Estudiantes (SDS por sus siglas en alemán), describió una vez como "instrumento de odio y máquina de hacer dinero", controlaba un 85% de la prensa de la República Federal de Alemania en 1968).

Obviamente, la mayoría de los lectores reconoce instantáneamente en el personaje de Marc a Serge July, un nombre, una personalidad, cuyo éxito profesional contemporáneo como director de Libération ha facilitado la producción de imágenes o frases contemporáneas

–“un idealismo generoso pero ingenuo”, “de la revolución a la reforma”, “individualismo”, “comunicación” y, sobre todo, “generación”– que han servido para reescribir el 68.

Había renunciado, una a una, a aquellas locuras [de Mayo] y a otras. Sin complejos. Sin cinismo. Pasarían a formar parte de los beneficios y las pérdidas de una “generación” –a Marc le gustaba mucho este concepto. De aquellas tonterías mayoritariamente colectivas [...] se podía destilar y obtener una comprensión de la época. Le Soir era su expresión o, al menos, su tribuna.[39]

Por contra, detrás del personaje de Jeanne no se encuentra una “personalidad” conocida. En el fragmento aparece como una persona que intenta lograr una representabilidad sin lograrlo, al no conseguir convertirse en una “figura de Mayo” más que por azar y a través de su progresiva desfiguración. Ya en la foto aparece en la sombra y a un lado, con los rasgos medio ocultos, como parte de un círculo de amigos y camaradas de aquella época: parejas, amigos, una formación política común, toda una forma alternativa de sociabilidad política cuyos restos es imposible encontrar ahora. Nadie fuera de ese círculo sería capaz de identificarla en esa foto cuya leyenda no recoge su nombre. Pero ya se han roto el círculo, las organizaciones colectivas y las vidas vividas en colectividad, y mientras que Marc se ha convertido en una “figura” de la sociedad post-Mayo, Jeanne no sólo continúa viviendo en el anonimato, sino que de hecho va perdiendo su estabilidad, sus rasgos se van desintegrando en medio de la locura, el desamparo y el olvido, y pierde su rumbo al disolverse el grupo. Al ver la foto, el narrador llama a Marc para preguntarle por Jeanne y se entera de que finalmente, un año antes de la conversación, logró quitarse la vida. Su enfermedad, según sus propias palabras medio irónicas, es de carácter político: “Sufro de retraso del comunismo”. Sufre por no vivir en sintonía con su tiempo, fuera de juego como tantos otros durante los años de Giscard del “cambio sin riesgo”; su muerte no es la de ninguna persona en concreto.

Al igual que la mujer de la fábrica que aparece en las imágenes

capturadas en La reprise du travail aux usines Wonder, Jeanne podría interpretarse al mismo tiempo como la figura del fin de la colectividad y de la corrosión que acompaña al olvido de esa colectividad. Representa a los militantes anónimos de Mayo y a los que se perdieron en el periodo post-Mayo: los suicidios, las depresiones y la desesperación de los que se quedaron extraviados, aterrados o helados por los reveses y las recuperaciones que tuvieron lugar después de Mayo, los que se vieron inexorablemente atrapados entre el intento de seguir impulsando un movimiento que había perdido su fuerza y los que procuraron reincorporarse a la sociedad que con tanto empeño habían rechazado y tratado de derribar.[40] Y aunque el narrador, a diferencia de algunos de sus compañeros, se niega a atribuir a Marc la responsabilidad personal por la enfermedad de Jeanne, el autor, Vilar, une estas dos trayectorias en un matrimonio, con lo que parece sugerir que el problema de la "representabilidad" en las historias de Mayo ha de entenderse de forma dialéctica. Desde la perspectiva de la representación, Marc acaba siendo una figura histórica a expensas de Jeanne; un diario como Libération, que contribuye a "fijar" el movimiento y ubicarlo en un pequeño grupo de pseudolíderes, ha participado en un ejercicio de control y neutralización. Marc, en el centro de la foto, ha triunfado, ha logrado privilegios, ha reforzado su posición enunciadora, "se ha convertido en un gran profesional",[41] porque ya era esas cosas, ya estaba en estrecho contacto y proximidad geográfica con el poder, ya sabía modular su voz para hacerse oír por los altavoces de las asambleas generales y ahora conserva ese poder al ejercer control sobre la función de la representabilidad. Del mismo modo, la aniquilación de Jeanne no ocurrió sólo por su fragilidad psicológica; se vio prolongada y ampliada por una cantidad ingente de labor narrativa que llevaron a cabo los que habían logrado dominar la representación del movimiento y por la cual fue aumentando su insignificancia o invisibilidad, hasta reducirla a la nada. El caso de Jeanne es grave porque no pudo sobrevivir, literalmente, a la agitación de mayo y el periodo que le siguió. Pero, ¿cuántos otros, que no murieron, intentaron enfrentarse de las más diversas maneras a la difícil negociación con las limitaciones de lo real, con el aplastamiento de la esperanza política y su lento desplazamiento hacia otras iniciativas? ¿Cuántos vieron cómo se les arrebataba su propia historia? ¿No será que las celebridades como Marc, más que la

verdad del movimiento, son el árbol que impide ver el bosque? ¿Se puede ostentar el derecho de hablar de un pasado colectivo sólo por el hecho de que se tiene el reconocimiento mediático?

En 1987 Patrick Rotman y Hervé Hamon publicaron el primer volumen de uno de los libros que más contribuyó a imponer la imagen del movimiento de Mayo como un "¿Quién es quién?" con patente registrada y que recibió el apropiado nombre de Génération. En Libération se le dedicaron cuatro páginas (con biografía y entrevistas) a la presentación de los autores, dos periodistas progresistas, con una reseña elogiosa. El reseñador, Laurent Joffrin, elogiaba el retrato que hacía el libro de "una generación del baby-boom ", "unos individualistas indomables" y unos "fanáticos del anticomunismo" que, "locos por la política, forman parte, veinte años después, del mundo de la cultura o la comunicación".[42] El título de la reseña, "Generación: una mirada interior", ya creaba una especie de expectativa voyeurista en el lector, que podría acceder a la secreta vida íntima de las estrellas y celebridades, o al menos enterarse de algunos cotilleos de la elite gauchiste. En el libro, escrito con un vigoroso estilo "factual" o de "novela basada en hechos reales", salta a la vista que los autores no han dedicado mucho tiempo a pensar en las complejidades de representar un movimiento de masas. La decisión de limitar su reparto de personajes a los líderes estudiantiles de París no tiene relevancia política sólo por las enormes exclusiones que realiza de partida (de obreros, campesinos y otra gente de las provincias, gente de mediana edad o mayores, entre muchos otros). La reducción de un movimiento social a unos pocos supuestos líderes o representantes patentados –lo que Isabelle Sommier llama "tendencia de álbum de fotos de familia"[43]– es una antigua táctica de confiscación: con la reducción la política colectiva pierde poder al ser localizable y por tanto controlable. Un editorial publicado en 1969 en la revista anarquista Noir et rouge explicaba que los mecanismos de esta táctica ya estaban en marcha tan sólo varios meses después del fin de los acontecimientos de Mayo y Junio.

[La burguesía] ha llevado a cabo un escandaloso proceso de "personalización", sabedora de lo rentable que es este método a la

larga. Para unos, Mayo fue únicamente una revuelta estudiantil, los estudiantes no eran más que estudiantes de Nanterre, Nanterre fue el grupo del Movimiento 22 de Marzo y en este sólo contaba Daniel Cohn-Bendit. Para otros, la huelga sólo tenía un carácter de reivindicación salarial, los obreros eran sólo la CGT y la CGT era Seguy [...] Así no hay discusión posible: algunos seguían fanáticamente a un judío alemán aventurista y otros obedecían con resignación las consignas de sus "jefes sindicales". No había ninguna mezcla entre los obreros y los estudiantes: mantengamos con firmeza la división manual-intelectual. ¿Acaso no fue mejor que todo eso?[44]

A finales de los ochenta la decisión de Rotman y Hamon de dedicar a los personajes elegidos (y sólo a ellos) una extensa biografía –un relato de sus vidas que abarca el antes, el durante y el después de Mayo, hasta llegar al presente en forma de epílogo– adquiere una nueva dimensión política. Esta consiste en que sólo a estas personalidades se les concede la oportunidad de aportar sentido o coherencia a su existencia, tener una vida con etapas y mirar atrás, a menudo con condescendencia, desde la perspectiva de los cuarenta años, a sus lejanas convulsiones e ingenuidades juveniles. De esta forma, Génération ayudó a fijar esa imagen en virtud de la cual todo lo que quedaba del 68 era la trayectoria de ciertos líderes estudiantiles, sobre todo los que habían aprendido la lección, los que comulgaban en una estricta adhesión al orden establecido y habían abandonado toda o parte de la energía política de Mayo, en especial la solidaridad con los obreros del tercer mundo. Y muchos lectores (sobre todo los que no veían ninguna dimensión de su propia experiencia representada en el libro) tuvieron la sensación de que, como consecuencia de cierta lógica circular, era el presente ("casi todos forman parte del mundo de la cultura o la comunicación") el que había determinado la elección de esas personas que el libro elevaba a las posiciones de "liderazgo" en su narración de los hechos de Mayo. Es decir, sólo eran personajes "ejemplares" de Mayo aquellos individuos que habían ascendido del Barrio Latino a ocupar papeles estelares en la industria de los medios o la cultura. Y a su vez, Mayo queda despolitizado: una "revolución cultural", una revuelta de la comunicación. La

teleología de una visión del 68 desde el punto de vista de los ochenta determina la representación que hacen los autores de lo que ocurrió en el 68, de modo que hasta cierto punto el movimiento fue una "escuela de aprendizaje de la manipulación"[45] –la expresión es de Patrick Demerin– en la que obtiene un título. Como subraya Isabelle Sommier, esta elección de representación logra una eficacia política enorme, hasta el punto de que los testigos designados (o autodesignados, en el caso de las conmemoraciones) como representativos o ejemplares, aparecen por la posición social que ocupan en el presente como encarnaciones de la astucia de la historia, como ejemplos vivos de la vanidad del 68. La cólera de Martine Storti ilustra la sospecha, cuando no rabia, con que se acogió la elección de los autores de presentar Mayo mediante unos "itinerarios ejemplares":

Recuerdo mi enfado al leer Génération, el libro de Hervé Hamon y Patrick Rotman, publicado a finales de los ochenta. Al principio del segundo tomo cuentan un episodio que ocurrió en 1969 en el instituto Louis-le-Grand. A la hora de la comida, un "comando de extrema derecha" atacó el lugar con granadas e hirieron a un estudiante en la mano. En el hospital se la amputaron. Nunca sabremos el nombre del estudiante a quien, sin duda, no se consideró digno de salir del anonimato. Pero en cambio se nos cuenta absolutamente todo sobre uno de sus compañeros en el instituto, Antoine de Gaudemar, que en el momento de la publicación del libro, en 1988, trabajaba de periodista en Libération.[46]

Desde la perspectiva de Storti, Génération y la serie de documentales de televisión que se basaron en el libro, producidos por Rotman y Hamon y emitidos en 1988, junto con otras conmemoraciones televisivas de Mayo, se dedicaron a la fabricación de una "generación" a partir de un pequeño grupito de individuos, dejando a un lado la experiencia de miles de personas. La representatividad política era sinónimo de la mediática. "Raros eran, entre los cientos de miles, incluso millones, de franceses que habían vivido las esperanzas de los 'años 68', los que se reconocían

en el destino de los 'mediáticos'".[47]

Lo que hizo la generación de Génération fue una revolución puramente cultural. No constituye ninguna sorpresa que la reseña de Joffrin en Libération certificara y reiterara las expresiones maestras de Rotman y Hamon, "generación" y "revolución cultural", con unas metáforas biológicas cuidadosamente elegidas. Al fin y al cabo, se reconocía el mismo Libération como –en palabras de Paul Thibaud– "el periódico en el que 'la generación del 68' ha encontrado un lugar para expresarse y una manera de expresarse".[48] Ya en su célebre editorial con motivo del décimo aniversario de Mayo, el director del periódico, Serge July, comenzaba con una eficaz metáfora biológica que "marcaba" a la generación: "A partir de ahora, como toros en un rancho, llevamos una marca indeleble: somos una generación".[49] El mismo Joffrin, tras hacerse con el cargo de corresponsal jefe en Libération en 1993, confesaría en una entrevista, no sin cierto orgullo, que Libération había logrado un objetivo que su fundador, Jean-Paul Sartre, quizá no hubiera deseado: "Fuimos el instrumento de la victoria del capitalismo sobre la izquierda".[50] En interés de esa victoria, nada podía ser más vital que intentar controlar y despolitizar la interpretación del 68. La reseña de Génération que escribió Joffrin niega cualquier dimensión política a la revuelta, asimilando el lenguaje político de Mayo a un apéndice artificial y superfluo que oscurece los objetivos culturales y modernizadores del movimiento: "los eslóganes de simbolismo revolucionario que injertaron en el movimiento a menudo lo expresaban mal" (la cursiva es mía). A los objetivos culturales se les concede una categoría auténtica, casi orgánica, mientras que lo político sería un añadido arbitrario de laboratorio. Joffrin atribuye a la generación misma toda la fuerza natural de una marea histórica mundial: "Tras nacer en la penuria y crecer después en una sociedad de abundancia, estaban destinados a derribar, como un inmenso tsunami, todos los diques –familiares, educativos, culturales– que ante ellos había levantado una apacible nación rural". El término generacional ya contiene todo el impulso del movimiento de modernización capitalista, que es de carácter natural y "predestinado". Cuando un año después se publicó el segundo tomo de Génération, sus autores habían condensado todos los itinerarios individuales del primer volumen en un solo destino colectivo y el protagonismo de la generación en tanto que

encarnación del pujante progreso era aún más evidente. La generación, que ni mucho menos se había rebelado contra el capitalismo, había reencauzado a una Francia atascada y retrógrada hacia el futuro. En la reseña del segundo volumen que publicó Libération, Jean-Michel Helvig elogiaba la habilidad para trazar un "recorrido generacional, a un tiempo fulgurante y confuso, donde se lee mejor que en ninguna parte el proceso caótico de la modernización de la Francia contemporánea".[51]

Genération, el libro de los héroes, se convirtió rápidamente en el best-seller de los relatos del periodo del 68 en Francia. Con la ayuda de las conmemoraciones televisivas de los ochenta, logró reducir el número de representaciones, es decir, redujo lo que se podía decir sobre el 68 a una diminuta expresión ideológica: la saga familiar o generacional. Como recuerda Sartre, lo que llamamos ideología no es otra cosa que el proceso minucioso mediante el que nuestros reflejos han sido condicionados por las formas y modelos narrativos dominantes. Por ideología, escribe, "no hay que entender un sistema filosófico, una construcción rigurosa [...]. Se trata en suma de un dispositivo construido e interiorizado de tal manera que es imposible, o al menos muy difícil, formar un pensamiento que no sea una especificación del modelo, y más difícil aún pasar de una idea estructurada por esos esquemas a unas ideas que no pertenezcan a ese sistema".[52]

Guy Hocquenghem se encuentra, como hemos visto, entre los primeros que se dio cuenta de que la utilización del término "generación" por parte de sus antiguos camaradas de finales de los setenta era un síntoma, la primera señal de la renuncia del movimiento. Muy pronto declaró su aversión por el término y su rechazo a verse englobado en el círculo paradójicamente elitista que connotaba. La autoafirmación generacional resultaba aún más insoportable porque aparecía precisamente en el momento en el que los que la llevaban a cabo estaban accediendo de forma visible a las esferas del poder institucional dominante. En sus memorias de los años del 68, Martine Storti también se cuida de distinguir su estrategia de representación de la doxa generacional: "He escrito este relato con el fin de retratar un camino singular sin pretensiones de ejemplaridad. Yo no encarno a mi generación o, mejor dicho, no la encarno ni más ni menos que los demás".[53] En su introducción a

la traducción al francés de El problema de las generaciones, el ensayo clásico de Karl Mannheim, Gérard Mauger pregunta si la utilización del término no tenderá, en efecto, "a sustituir una 'nueva' visión del mundo social según las edades en lugar de la representación marxista 'tradicional' de la división por clases".[54] Si este es el caso, esto serviría para explicar el atractivo del término en la literatura del 68. Mannheim comienza su ensayo dividendo la literatura existente sobre el tema en dos campos: uno positivista, en su mayoría francés, y uno "romántico-histórico", fundamentalmente alemán. Los positivistas, señala, se ven atraídos por el concepto de generación porque permite formular una ley general que exprese el ritmo del desarrollo histórico en función de una ley biológica que determina la duración de la vida. El concepto facilita una forma para comprender y medir el marco del destino humano, así como los modelos cambiantes de las corrientes intelectuales y sociales, en términos biológicos, que operan dentro de una concepción unilineal del progreso. Por otro lado, la visión germánica adoptaba una visión cualitativa del concepto, por contraposición a una cuantitativa, con el propósito de encontrar "el objetivo interno" de una generación, lo "interior" antes que la temporalidad mecánica de las generaciones coexistentes que constituyen una época. El "objetivo interno" de la "temporalidad interior" era algo fenomenológico que no podía medirse, sino que sólo se experimenta y que, en la versión heideggeriana más extrema, no se puede distinguir de "la materia y sustancia mismas del destino":

El destino colectivo no es una conjunción de destinos individuales , como tampoco cabe concebir el "ser uno con otro" como un venir a estar juntos algunos sujetos. Los destinos individuales están ya trazados individualmente en el "ser uno con otro" en el mismo mundo y en la misma situación de clausura ante determinadas posibilidades. El poder del "destino colectivo" se libera ante todo en la comunicación y en la lucha. Lo que constituye el propio acontecer cabal del "ser ahí" es el "destino común" individualmente destinado del "ser ahí" en y junto a su "generación".[55]

Quizá resulta curioso que el uso de "generación" que se consolidó

en los ochenta como modelo dominante para el 68 – extendiéndose incluso, como hemos visto en el análisis de la intervención de Ferry y Renaud, al campo de la filosofía– se inspira tanto en las tendencias positivistas como en las romántico- históricas descritas por Mannheim. La interpretación positivista y biológica sostiene a todas las reducciones psicológicas del movimiento social a una "saga familiar": la antigua y conocida explicación funcionalista del "conflicto generacional", los hijos contra los padres, como motor de la historia, una explicación del 68 que surgió de forma casi instantánea al ocurrir los acontecimientos. La psicología del desarrollo al estilo de la que popularizó Erik Erikson en Estados Unidos consideraba la rebelión social como una parte necesaria –la válvula de escape funcional– del proceso que garantiza la continuidad de lo que Mannheim llama concepción unilineal del progreso. Los niños, al "rebelarse", acaban confirmando con aún mayor fuerza el legado de los padres; de esta manera, la contestación es útil y funcional, y constituye un rito de paso a la edad adulta. La historia se reduce a un desarrollo mecánico, rítmico y evolutivo del destino sociobiológico.

Desde la perspectiva heideggeriana, el peso del destino colectivo puede atribuirse a posteriori a cualquiera de los "resultados" o "efectos" de los que Mayo había sido ahora la causa: desde el ascenso del individualismo lipovetskiano hasta el fin del comunismo, pasando por la modernización de Francia (curiosamente, todos estos resultados parecen impedir que algo "como Mayo" ocurra otra vez). Rotman y Hamon concluyen el segundo volumen con un útil epílogo que trata de recoger muchas de las "lecciones de Mayo": "Nuestra generación era generosa, portadora de valores morales muy fuertes que fueron pervertidos por la política";[56] "Nuestra generación derribó los cimientos culturales de la sociedad francesa";[57] o "Pertenezco a una generación que vivió una tremenda mutación a través de extravíos que resultaron fructíferos".[58]

Genération (el libro, pero también el término) ofrecía algo a todo el mundo: un relato vital romantizado e incluso heroico y un marco sociológico determinista que afirmaba felizmente la antigua noción tribal o antropológica de la liminaridad de la adolescencia, que da paso a la inevitable incorporación en el mundo adulto de la división del trabajo.

Es decir, "feliz" porque la juventud, por turbulenta que sea, acaba pasando; tiene un carácter limitado y transitorio por definición. O, por la misma regla, si la revuelta atribuida a la juventud perdura, es porque no se ha superado la adolescencia. La transitoriedad de la juventud aparece de manera manifiesta en el tiempo verbal del título La revolución y nosotros, que la quisimos tanto, libro que publicó Daniel Cohn-Bendit en 1986 y que inspiró un programa de televisión. Todos los jóvenes se rebelan, forma parte de la juventud. Obras como la de Cohn-Bendit se aplicaron a la tarea de extender el término "generación" por todo el planeta. "En 1968, el planeta se abrazó. Como si todo el mundo siguiera un eslogan universal. En París tanto como en Berlín, en Roma o en Turín, el adoquín se convirtió en símbolo de una generación que se rebelaba".[59] *En el trigésimo aniversario de Mayo la imagen del 68 como un conflicto generacional planetario se podía observar en este editorial de Le Monde de mayo de 1998:*

En torno a 1968, en el mundo occidental aparece en la escena pública un nuevo personaje colectivo: la clase de la edad adolescente; [...] se afirma a sí misma por oposición al mundo adulto. Es el primer ejemplo en la historia de un movimiento internacional cuya base es la pertenencia a una misma generación.[60]

Edgar Morin, al que se atribuye en gran medida el origen de la interpretación del 68 como una "revuelta juvenil" y, por lo mismo, la defensa del determinismo y dinamismo de una "clase de edad", intentó dar un nuevo giro a la idea de la agrupación por edad en tanto que elemento determinante al postular la formación de una nueva clase de edad que no se corresponde con sus manifestaciones tradicionales.[61] En este sentido, su visión está próxima a los comentarios despolitizadores del también sociólogo Raymond Aron que consideraba que el 68 era la expresión pura de la frustración socio-hormonal, una convulsión biológica: "la juventud en general [...] Estamos en presencia de un fenómeno biológico tanto como social".[62] La nueva "clase" de adolescencia que surgió en Francia en los sesenta ocupa, según Morin, un vacío moderno entre la infancia y la edad adulta. Morin blandió numerosos hechos sociológicos para

apoyar la idea del nuevo vacío moderno, entre ellos la extensión del periodo de escolarización antes de la entrada en la edad adulta, junto con el aumento de jóvenes que aprovechan las nuevas oportunidades de enseñanza superior democratizada. Pero, ¿ha desaparecido este "vacío moderno" de Occidente o se ha visto sustituido por otro tipo de adolescencia? Si no es el caso, ¿por qué no se ha vuelto a producir, ni de lejos, una politización tan extrema como la de los jóvenes franceses en los sesenta? ¿Por qué la "juventud" no ha vuelto a actuar como sujeto político? En la categoría hipostática sociológica de "juventud" no encontramos nada –ni siquiera en una "juventud" nueva o moderna– que explique por qué la juventud francesa (y muchos otros, que no eran franceses ni jóvenes) intentaron intervenir de forma política en el 68. Por lo tanto, esta categoría sociológica no vale de mucho si no sirve para explicarlo. En este sentido, el "movimiento juvenil" de Morin no es más que una noción ligeramente mejorada de otra categoría ideológica, el "movimiento estudiantil", una noción-entidad que implicaría al menos tres cosas: que todo el nivel social de estudiantes se constituyó en agente político, que su intervención en la sociedad constituía una circunstancia irreversible y que expresaba intereses que podían calificarse de "estudiantiles". En cuanto a esta última idea, conviene recordar la vehemencia con la que los militantes del momento se negaron a verse de dicha manera, lo que les llevó a oponerse a cualquier intento de identificación con una función, ya fuera la de "estudiante", "consumidor" o, quizá menos aún, de "querido telespectador" de la televisión gaullista. "Ya no hay un problema estudiantil. 'Estudiante' no es una noción válida [...] No dejemos que nos encierren en una pseudoclase de estudiantes", reza un panfleto de mediados de Mayo.[63] Pierre Vidal-Naquet destaca que, de los cientos de pósters que salieron del estudio popular de la escuela de Bellas Artes durante los acontecimientos, casi ninguno alude a la existencia de un movimiento estudiantil; casi todos se inscriben en la lucha política contra el régimen gaullista con una retórica de solidaridad con las luchas obreras y la huelga general.[64]

El concepto de "generación", según Mannheim, proporcionaba una alternativa útil a la clase para ubicar a la gente con una etiqueta social. Quizá por eso categorías como "juventud" o "generación" sean tan útiles en tanto que categorías de marketing o "nichos"

localizables (la generación Pepsi, el mercado joven), objeto de la publicidad o el bombardeo mediático. Los situacionistas ya advertían este hecho al denunciar la sobrevaloración de la "juventud" como categoría socioeconómica por su esencia puramente mercantil; como hemos visto, Pierre Macherey retomaba esta idea cuando describía la invención de la "nueva generación de pensamiento filosófico" por parte de Renaud, Ferry y otros, como un ejercicio de puro marketing. Las categorías de "estudiantes", "juventud" y "generación" consiguen que la política se disuelva en sociología al postular ubicaciones sociales limitadas que anclan de forma definitiva el movimiento. Sin embargo, el elemento esencial del 68 era precisamente eludir la ubicación social. Mayo reunió grupos socialmente heterogéneos e individuos cuya convergencia erosionó las particularidades, entre ellas las de clase y edad; consiguió que se materializaran alianzas imprevisibles entre distintos sectores sociales. La incontrolable extensión transversal del movimiento, su desarrollo ágil e imprevisible, o su forma de extenderse por la mayoría del espacio social en Francia, son, en mi opinión, los elementos que originaron ese miedo al carácter de "masas" de Mayo que sostiene la voluntad de reducirlo, por parte de los sociológicos, a una simple "cuestión de edad", a la iniciativa de una categoría sociológica artificial como "juventud" (o sus sustitutos, es decir, "generación" y "estudiantes"), y, por parte de los periodistas y los medios de comunicación, a la actividad de los "pseudolíderes". De hecho, la personalización de los líderes estudiantiles no es más que otra cara de la generalización de conceptos como "juventud" o "generación". La ansiedad que genera la reconquista de la calle por parte de personas anónimas empuja a la personalización y la abstracción sociológica. Como destacó Jean-Franklin Narot, el potencial subversivo del movimiento reside en la forma en que creó algo parecido a una "reacción en cadena de rechazo" en todo el campo social, es decir, la forma en que resultaba irreducible a un marco o ubicación organizacional. Su esencia no era sólo huir "de las instituciones sino también del dominio de los protagonistas mismos".[65] A un movimiento que comenzó con una desarticulación de la "sociología" y su versión funcionalista de lo social, le sucede una reafirmación triunfante de esa sociología. La reducción del 68 a la actividad de un agente sociobiológico, la "juventud", afianza una vez más una definición naturalista de la política y del conflicto que está enfrentada con el

movimiento de Mayo, pues se trata de un determinismo que produce una política que anula la política.

Al contrario que las conmemoraciones, los rebrotes siempre llegan sin avisar. Cuando, en invierno de 1995, se echaron a las calles de Francia grandes grupos de gente anónima, no era posible confundir aquel movimiento con nada parecido a una "insurrección" juvenil. En el centro de las huelgas tenaces y combativas que llevaron a las calles a cientos de miles de manifestantes se encontraba la figura del obrero ferroviario, el cheminot, y la del trabajador a punto de jubilarse que se enfrentaba al gobierno por las condiciones de pensión. Sin embargo, lo que comenzó como un conjunto de reivindicaciones parciales o locales por parte de trabajadores del sector público fermentó hasta dar lugar a un levantamiento popular de masas con enormes ramificaciones políticas. "Por primera vez asistimos en un país rico a una huelga contra la globalización, a una reacción multitudinaria y colectiva contra la globalización financiera y sus consecuencias".[66] El levantamiento lo provocó el anuncio de un plan gubernamental, ideado por el primer ministro Alain Juppé, que introduciría una especie de impuesto adicional para pagar la deuda de la seguridad social; el plan también contemplaba la prolongación del periodo de cotización para los funcionarios antes de la jubilación y transfería el control del gasto social, sobre todo en lo relacionado con sanidad, de las cajas de fondos de cada sector al gobierno; en suma, un conjunto de reformas que tenían como objetivo alinear a Francia con el modelo financiero internacional. Todo el abanico de los medios de comunicación dominantes, así como un amplio séquito de intelectuales oficiales cuyos nombres y rostros habían logrado una especie de ubicuidad –André Glucksmann, Alain Finkielkraut, Pascal Bruckner, Bernard Henri- Lévy, Françoise Giroud, Libération, Jacques Julliard, L'Esprit, la Fondation Saint-Simon– se lanzó a dar la bienvenida, en un texto publicado por Le Monde, a "una reforma fundamental que trabaja por la justicia social".[67] La primera página de Libération recibió el anuncio del plan con un titular elogioso: "Juppé l'Audace!" ["¡Juppé el Audaz!"].[68] Pero los ferroviarios, con la ayuda de un número significativo de obreros de los servicios postales, las empresas eléctricas públicas, los servicios de enseñanza

y sanidad, y la administración financiera, no compartían la opinión, de modo que dos millones de funcionarios se pusieron en huelga. Para ellos el plan representaba un paso crucial en el allanamiento del camino hacia un sistema americanizado de las prestaciones sociales: sanidad mínima y pensiones inciertas. Desde su punto de vista el plan de Juppé era un ataque frontal al sistema francés de sanidad y a los servicios públicos, que en Estados Unidos están completamente privatizados pero que en Francia aún sobreviven a las fuerzas del mercado. La huelga dejó a Juppé en una posición análoga a la de Margaret Thatcher o Ronald Reagan en sus primeros años de gobierno: de la misma manera que Thatcher había iniciado su programa de reformas en el Reino Unido aplastando una huelga de mineros y de igual forma que Reagan había inaugurado su revolución conservadora rompiendo una huelga de controladores aéreos con el despido de 16.000 empleados, Juppé y Chirac tenían que adoptar una posición contraria a la negociación y acabar con la huelga. Los empleados públicos no se encontraban solos en su visión de la situación. A lo largo de noviembre y diciembre cientos de miles de personas, sin importarles las molestias que una huelga de transportes causa en la vida cotidiana, se echaron a las calles en apoyo de los huelguistas en una serie de manifestaciones que no se había visto en Francia desde Mayo del 68 (de hecho, algunas fueron mayores que las de entonces).

Mayo del 68: las comparaciones eran inevitables. Mavis Gallant cuenta en su crónica de mayo y junio del 68 que durante aquellos dos meses se vaciaron las estanterías de libros sobre la Comuna de París en las librerías; al parecer, a todos sus amigos les dio por leer a Lissigaray y otros textos históricos de la Comuna y su fin.[69] En invierno de 1995 la figura de Mayo del 68 se percibía en la prosa de los periodistas y los lemas de los manifestantes. “Los maestros, solidarios e indignados, se acuerdan de cierto mes de mayo”, se leía en la portada de diciembre de Le Monde.[70] En otro artículo se afirmaba: “Al igual que en Mayo del 68, la bandera roja se izó sobre el campanario de la estación Limoges-Bénédictins. Al igual que en otras ciudades, las referencias a la “primavera estudiantil” eran obligatorias, sobre todo entre los manifestantes con más experiencia”.[71] Pero nadie vio el fantasma de Mayo del 68 con mayor claridad que el gobierno. El gobierno neogaullista de Jacques Chirac (del que se dice que llevaba una pistola en el cinturón en

uno de los encuentros para firmar los acuerdos de Grenelle, donde actuó de negociador jefe para el ejecutivo), necesitado de un método que contrarrestara la cantidad creciente de manifestantes, recordó el exitoso llamamiento que hizo De Gaulle a los partidarios del gobierno y los "Comités para la Defensa de la República" que se manifestaron en su apoyo el 30 de mayo de 1968.[72] Pero esta vez el intento de repetir la historia acabó en un estrepitoso fracaso. Chirac nunca logró que fraguaran los comités análogos cuya creación alentó, los "consumidores furiosos" antihuelga, formados por gente harta de la falta de transporte público. El plan se abandonó de inmediato cuando sólo acudieron 2.000 personas a la primera manifestación progubernamental.

En realidad había muy poco de las huelgas del 95 que recordara directamente a Mayo. En el 68 todo el país se detuvo. En 1995 se produjo cierto grado de parálisis por la ausencia de transporte, pero los trabajadores del sector privado, pese a su apoyo a los funcionarios, no se unieron a las huelgas como en el 68. Los estudiantes participaron de forma menos directa en el movimiento del invierno del 95. Al igual que en el 68, los partidos políticos establecidos se vieron reducidos a un papel de meros observadores; sin embargo, a diferencia de Mayo, los sindicatos se unieron en su mayor parte a las protestas. Tampoco hay similitudes en términos geográficos. Aunque en el 68 se entablaron batallas callejeras y se pararon fábricas en las diferentes regiones –a juicio de muchos, con una mayor relevancia que los acontecimientos más teatralizados de París–, las huelgas del 95 se caracterizaron por unas revueltas en las provincias que no se dieron en Mayo, con una dinámica política que evolucionó de manera independiente del centro, la región de París, donde las huelgas y las manifestaciones fueron de un alcance mucho menos impresionante. El movimiento del 95, que se puede caracterizar como un movimiento nacional de interés general, tuvo mayor resonancia en ciudades del sur y el oeste como Toulouse, Nantes, Montpellier, y Burdeos, por lo que no se puede hablar de centralización. Como señala Pascal Nicolas-Le-Strat, la dimensión provincial no podría reducirse a una dialéctica regionalista frente a una parisina; no se trataba de la eterna lucha contra el centralismo que se alimenta del resentimiento de la periferia. Al contrario, pues las revueltas locales –en Rouen o Niza– tenían un valor independiente y funcionaban, de hecho, con una dinámica política

nueva, nacida al margen del centro, pero sin olvidar una naturaleza unificadora y nacional.[73] El movimiento del 95 también introdujo tácticas y prácticas distintas a las de Mayo del 68 a la hora de gestionar la huelga. En 1968, los obreros solían permanecer en sus lugares de trabajo, de forma que se aislaban de otros obreros y estudiantes. Una de las novedades del movimiento del 95 fue el elevado nivel de comunicación y coordinación entre los distintos sectores. En numerosas ciudades de provincias se reunían por la mañana los sectores combativos –por ejemplo, en la terminal de locomotoras de Rouen– para decidir los próximos pasos del movimiento.

Pero quizá era lógico que fuera Daniel Cohn-Bendit quien saliera a la palestra para afianzar los términos "oficiales" de la comparación entre Mayo y las revueltas del 95, con una manipulación de ambos movimientos que consistía en utilizar una versión distorsionada de Mayo para desacreditar la mayor revuelta política en Francia en 25 años. En un artículo publicado por el mismo periódico en el que Raymond Aron había publicado su denuncia de Mayo, Le Figaro, Cohn-Bendit contrastaba "el movimiento de modernización de 1968" con el "movimiento conservador de 1995", pues este último se resumía, desde se punto de vista, en el eslogan "No toquéis nuestras victorias"[74] (posteriormente Cohn-Bendit afirmaría: "Seamos más humanos y menos políticos").[75] En su comparación de los dos acontecimientos, Cohn-Bendit recurre a todos los atributos sociobiológicos del 68 en tanto que "generación" –su velocidad, juventud y audacia adelantada a su tiempo– para crear la imagen contraria en el movimiento del 95: el anacrónico intento del viejo pensionista que se aferra al pasado y tiembla ante el futuro. La comparación de Cohn-Bendit es un arma de doble filo: al reforzar la imagen consensuada de Mayo como un movimiento modernizador que marcha al ritmo del mercado global, las huelgas del 95 no pueden ser otra cosa que anomalías anacrónicas, arcaicas en sus deseos e inquietudes, sin sintonía mental con el presente, ajenas a las realidades globales por su retroceso hacia un contexto nacional: es decir, retrógadas y conservadoras.

El problema es que se suponía que en la versión oficial de Mayo fabricada en los ochenta se había establecido que cualquier resurgimiento del movimiento obrero o cualquier brote de

participación democráticas de las masas estaba definitivamente obsoleto. Al fin y al cabo se proponía que Mayo, al menos desde el punto de vista de Aron, había sido la última de las desacertadas insurrecciones del siglo XIX, un cansino simulacro de estudiantes pretenciosos que buscaban un poco de drama histórico pero que en cambio se veían condenados al psicodrama. Y sin embargo había vuelto a ocurrir algo. Algo que las instituciones de la modernidad anglosajona observaban con desprecio y horror: "Millones de huelguistas y batallas en las calles: los acontecimientos de las dos últimas semanas hacen que Francia se parezca a una república bananera en la que un gobierno asediado trata de imponer una política de austeridad a una población hostil".[76] Se trataba de un asunto en el que había que poner manos a la obra de manera inmediata; si no podía detenerse, al menos había que interpretarlo como el último estertor, el último golpe primitivo de un siglo que tocaba a su fin. El texto de Cohn-Bendit recogía en unas palabras el punto de vista de la servicial intelligentsia a la que pertenecía. Muchos de los firmantes originales del texto que apoyaba el plan de Juppé (incluidos, además de los ya mencionados, otros autores que escribieron sobre el 68 como Alain Touraine y Claude Lefort), consternados y trastornados por las interminables manifestaciones que recorrieron todo el país, trataron de validar su posicionamiento y se alinearon con Cohn-Bendit para criticar a los huelguistas por ser "corporativistas" y, por encima de todo, arcaicos o retrógrados. Al parecer, estos intelectuales eran valientes realistas, clarividentes poco propensos al sentimentalismo y conocedores de las necesidades económicas. Se veían obligados a alzarse contra trabajadores viejos cuya actitud, a fin de cuentas, lo único que mostraba era una patética huida del mundo moderno, su temor a avanzar hacia una sociedad liberal en expansión por todo el mundo, como resulta obvio a cualquiera que tenga ojos. Estaban dispuestos a combatir con valentía las retrógradas fantasías igualitarias y las irracionalidades de los obreros y todos aquellos que les apoyaron. Para ellos las huelgas de 1995 no eran más que una erupción de nostalgia en el discurso del proceso de la desaparición de clase y conflicto en una democracia de consenso moderna como Francia. Noche tras noche los telediarios machacaban a los telespectadores con periodistas, expertos e intelectuales que defendían la posición del gobierno; Serge Halimi recuerda, en su libro sobre los medios de comunicación contemporáneos en Francia, algunos de los típicos

escenarios que mostraba la televisión durante esos meses: “debates” escenificados entre cuatro intelectuales mediáticos, todos ellos defensores del plan Juppé, y presentadores de televisión con sueldos de 120.000 francos al mes que acusaban de “privilegiados” a ferroviarios de cincuenta años con un salario en torno a los 8.500 francos.

Pero el alcance, el entusiasmo y la resistencia del apoyo popular al movimiento cogieron desprevenidos al gobierno, a los expertos y los intelectuales oficiales, prueba de que las reivindicaciones locales se consideraban de interés general y de que los empleados del sector privado consideraban que los funcionarios luchaban también por ellos. “Ya no luchamos sólo por nosotros. Estamos en huelga por todos los asalariados. He empezado esta huelga como conductor de tren, después como ferroviario, después como empleado público y ahora estoy en huelga como asalariado”, decía un obrero ferroviario después de la primera semana de huelga.[77] Un grupo alternativo de intelectuales escribió un contramanifiesto –firmado por 560 personas, entre ellas Bensaïd, Vidal-Naquet y Bourdieu– que respondía al texto de las fuerzas progubernamentales que los huelguistas, “al luchar por sus propios derechos sociales, [...] luchan por la igualdad de derechos para todos: hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, parados y asalariados, empleados del Estado o del sector privado”.[78] La huelga obligó al gobierno a negociar y retirar varios de sus planes, entre ellos la extensión de los años necesarios de cotización y la reorganización del ferrocarril. No obstante, el gobierno no cedió en una de las cuestiones primordiales, la de los gastos sociales.

Las huelgas del invierno de 1995 no fueron la realización de un potencial latente en Mayo del 68. Los acontecimientos de Mayo/ Junio del 68 no anunciaban ningún programa político que se pudiera realizar posteriormente, ni un camino a seguir en un proceso del que las huelgas de 1995 u otros hechos posteriores fueran episodios previsibles en una cadena necesaria. Tampoco puede afirmarse que el 68 proporcionó un “modelo” que pueda repetirse, con o sin éxito, posteriormente. Pero, al interrumpir el orden establecido, cada uno de los acontecimientos fue un

movimiento político que reivindicaba una nueva forma de formular la igualdad –fuera del Estado y los partidos– y llevaba la política al polémico terreno de la igualdad social. La división que separaba a la elite política, mediática e intelectual de los "obreros" o "el pueblo" en el invierno de 1995 volvía a poner de relieve la polémica división que tanto preocupó en el 68. Las huelgas de 1995 pretendían separar al abismo que separa a "los que saben" – los expertos, los tecnócratas de los que Juppé era casi un ejemplo caricaturesco– de aquellos a los que se considera incapaces de conocer o entender el complejo lenguaje del franco y la moneda única, los balances de las empresas, en definitiva, incapaces de comprender los imperativos económicos de la política liberal o su misma incapacidad genética para alcanzar dichos conocimientos. Por ello, las huelgas reabrían el abismo de Mayo y desgarraban el consenso que se había dibujado para ocultar los acontecimientos del 68.

No eran estos los únicos síntomas de que se había llegado a una nueva coyuntura en Francia, un nuevo rechazo del orden liberal, un cuestionamiento de la ideología dominante o –como se había comenzado a denominar en los ochenta, cuando la sola mención de la palabra "ideología" era demasiado ideológica– del "pensamiento único". Desde una perspectiva popular, una manifestación tangible de malestar en Francia fue el deseo de la gente de comprar y leer libros que criticaran las leyes naturalizadas de la economía; varios de estos libros llegaron a convertirse en bestsellers a finales de los noventa. En el campo, las actividades radicales de la Confédération Paysanne y su líder, José Bové, siguieron y siguen gozando de un gran apoyo popular, tanto en Francia como en otros países. Entre los intelectuales de mayor edad, había señales de una creciente conciencia de que era necesario recuperar la historia de los últimos treinta años –su propia historia política e intelectual que había comenzado en 1968– y salvarla en cierto sentido de la confiscación que había sufrido. Así, a finales de los noventa vieron la luz numerosas historias alternativas y polémicas de intelectuales de izquierdas – entre ellos Gilles Châtelet, Pierre Macherey, Emmanuel Terray, Dominique Lecourt y Françoise Proust– que en gran medida habían permanecido en silencio, se habían limitado a su campo académico o se habían reservado de alguna otra manera hasta ese momento. Al mismo tiempo, un grupo de investigadores jóvenes

como Isabelle Sommier y Michelle Zancarini-Fournel comenzó a dedicar sus esfuerzos a realizar un estudio más serio de los sesenta.

Cada una de estas personas y movimientos se han manifestado de forma independiente, pero han logrado crear un espacio de simultaneidad y han puesto en marcha un trabajo que erosiona – de manera cada vez más sólida– el punto y final de la historia y el pensamiento que con tanta fanfarria anunció el mundo liberal en 1989. Cada una de estas formas de expresión representa una exigencia de saldar cuentas con el pasado y, en concreto, con el 68. Es probable que los historiadores jóvenes sigan las exigencias cronológicas de su oficio, describiendo una trayectoria profesional que hasta ahora nos ha dado, después de la dedicación a Vichy, abundantes investigaciones de los años de Argelia y el comienzo de una nueva interpretación de los sesenta en Francia. Este proyecto se entiende en gran parte por el concepto, propio de la historiografía, de que los hechos de los sesenta, han "entrado en la historia" finalmente; es decir, nos encontramos a la suficiente distancia temporal para que prevalezca cierta objetividad profesional. El proyecto del historiador se solapa con el de los intelectuales de mayor edad que vivieron los acontecimientos, pero existen diferencias notables, pues estos últimos, que han sufrido durante treinta años el secuestro y la distorsión de su propia experiencia, reivindican un papel en el análisis de su propio pasado y el de otros. En cuanto a Bové y Confédération Paysanne, nos encontramos con un vínculo ininterrumpido, de "tarea inacabada", que une el activismo de este grupo de contestación agrícola a los años del 68. Esta continuidad se aprecia en el hecho de que sus formas de política agrícola se originan no tanto en el gauchisme urbano del 68 como en las organizaciones radicales de trabajadores/campesinos de Bernard Lambert en Bretaña a principios de los sesenta.

Las huelgas de 1995, los disturbios de Seattle y otras manifestaciones políticas recientes cuya afinidad se define por el creciente rechazo, a gran escala, del nuevo orden mundial liberal estructurado por el mercado, han generado y siguen generando una nueva visión del 68. Estos movimientos, con la ayuda de los intelectuales y las actividades políticas en otras esferas, amplían el marco de nuestra visión de Mayo al tiempo que enfocan la imagen, de modo que las figuras perdidas de Mayo, el sujeto colonizado y el

obrero, vuelven a ganar en definición. Gracias a la recuperación de estas figuras, vuelve al primer plano el anticapitalismo frontal del movimiento, la lucha de clases de los años en torno a Mayo del 68, desde la guerra de Argelia hasta las huelgas de Lip a mediados de los setenta. En la Francia de 1995, el rechazo masivo de los obreros y otros grupos a la determinación de su futuro por parte de "los que saben" tenía también repercusiones sobre el pasado; transformaba los hechos del 68 en una fuerza que ahora podía moverse con libertad y regresar con formas distintas pero vinculadas. Se trataba de un rechazo que desacreditaba la representación de Mayo como una gran reforma cultural, un encuentro con la modernidad o el nacimiento del nuevo individualismo. Es decir, ponía fin al fin de Mayo al ofrecerle una nueva vida, una vida posterior, cuyos ritmos y contornos aún están por inventar.

LA LUTTE
CONTINUE

Notas al pie

[1] Gilles Lipovetsky, "'Changer la vie' ou l'irruption de l'individualisme transpolitique", en Pouvoirs 39 (1986), 99; 98.

[2] La frase es de François Dosse. Véase su obra "Mai 68, mai 88: les ruses de la raison", en Espaces/Temps 39/39, "Conçevoir la révolution. 89, 68, confrontations" (1988), 45-49.

[3] Véase Narot, "Mai 68 raconté aux enfants".

[4] Véase la teoría de Alain Minc del "capitalismo del 68", en L'Avenir en face (Seuil, París, 1984); Gilles Lipovetsky, "Changer la vie", y L'Ere du vide (Gallimard, París, l983); Ferry y Renaut, La pensêe 68.

[5] Rioux, "A propos des célébrations décennales du mai français", 49-58.

[6] Véase Isabelle Sommier, "Mai 68: Sous les pavés d'une page officielle", en Sociétés contemporaines 20 (1994), 63-82.

[7] Véase Regis Debray, Modeste contribution aux cérémonies officielles du dixième anniversaire (Maspero, París, 1978). Fragmentos traducidos como "A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary" ["Modesta contribución a los ritos y ceremonias del décimo aniversario"], en New Left Review 115 (mayo-junio 1979), 46.

[8] Gilles Lipovetsky, L'Ere du vide, 244-245. Pierre Nora adopta a grandes rasgos la interpretación de Lipovetsky, con un leve matiz en las secciones que concluyen su libro Lieux de mémoire: "[Este fue] el verdadero advenimiento de la 'sociedad del espectáculo', que los acontecimientos de Mayo se habían propuesto echar abajo de forma expresa". "The Era of Commemoration", 611.

[9] Michelle Zancarini-Fournel aporta la cifra de siete muertes en

"'L'Autonomie comme absolu'", 139. Lipovetsky: "Sin muertes ni traidores... Mayo del 68 se presenta como una revolución apacible". Citado en "'Changer la vie'...", 94; Raymond Aron escribe en 1983: "Únicos entre los días de la historia, los del 68 no trajeron derramamiento de sangre; los franceses no se mataron los unos a los otros"; citado en Bernard Pivot y Pierre Boucenne, "15 ans après Mai 68: Qui tient le haut du pavé?" en Lire 93 (mayo 1983), 20. Pierre Nora: "Cuando acabó, todo el mundo se preguntaba qué había ocurrido en lo que a acción revolucionaria se refería, a historia en el sentido hegeliano, escrita con letras de sangre. No sólo no había habido revolución, sino que no había pasado nada palpable en absoluto"; "The Era of Commemoration", 611.

[10] Panfleto fechado en torno al 20 de mayo de 1968, firmado "Les enragés de Montgeron", titulado "Le Crachat sur l'Offrande!". El pasaje dice así: "En la apestosa seducción del 'diálogo' se reconoce el último disfraz de la represión-recuperación. El aliento fétido bajo la sonrisa babeante es un truco policial reciclado: la mano extendida prolonga la matraque mientras la congelada cultura espectacular de ayer y hoy asfixia con mayor fuerza, sin duda, que el gas lacrimógeno. ¡ESCUPID A LA OFERTA!". Citado en Schnapp y Vidal-Naquet, 580.

[11] Véase Jean-Paul Sartre, "La jeunesse piégée", en Situations VIII, 239-261.

[12] Jean-Marc Bougereau reitera esta afirmación en el episodio "Paris, 24 mai 1968", del programa de televisión "Histoire d'un jour", prod. Maurice Dugowson (1985), y también en el programa de radio de la BBC "Field of Dreams".

[13] Raymond Marcellin, L'Ordre public et les groupes révolutionnaires (Plon, París, 1969), 49.

[14] Storti, 53.

[15] Véase "Les Lycéens ont la parole", episodio documental de "Dim Dam Dom", prod. Pierre Zaidline (1968). Se desconoce si se trata de la canción de Boris Vian contra la guerra de Argelia o de la novela homónima de Jean-Louis Hurst [Maurienne], publicada por primera vez en Minuit en 1960. En cualquier caso, los dos textos sufrieron el

secuestro y la censura del gobierno.

[16] Michel de Certeau, The Capture of Speech (U. of Minnesota P, Minneapolis, 1997), 29-30.

[17] Daniel Cohn-Bendit, citado en “Paris, 30 mai 1968”, segunda parte del documental de Dugowson.

[18] Véase Dominique Lecourt, Les Pièтres penseurs, sobre todo 38-51. Lecourt elabora una crítica exhaustiva de La pensée 68, argumentando que “nunca hubo una verdadera unidad de pensamiento entre los grupos que iniciaron las manifestaciones de Mayo [...] Sólo a posteriori, casi veinte años después, los pensadores en busca de notoriedad han forjado la ficción de esta unidad para canalizar y orientar mejor hacia sus posiciones filosóficas el reflujo del pensamiento político que comenzó a producirse después de 1976 [...] nunca exisitó un ‘pensamiento 68’ ni antes, ni después de Mayo”.

[19] Véase Michel Foucault, Dits et Ecrits, 1964-1988, IV (Gallimard, París, 1994), 78: “Durante el mes de Mayo de 1968, al igual que durante el periodo de la Guerra de Argelia, no estuve en Francia: siempre un poco fuera de juego, en los márgenes”.

[20] Véase Christine Delphy, “La Révolution sexuelle, c’était un piège pour les femmes”, en Libération (21 mayo 1998), 35. Delphy cuenta que el laboratorio Bourdieu, en el centro de la sociología europea del CNRS, era el único que siguió funcionando durante Mayo; Bourdieu les pidió a sus investigadores que siguieran en sus puestos y fotocopiaran sus obras para distribuirlas entre los manifestantes.

[21] Cornelius Castoriadis, “Les Mouvements des années soixante”, en Pouvoirs 39 (l986), 110. Incluido en El ascenso de la insignificancia (Cátedra, Madrid, 1998).

[22] Véase Jacques Lacan, Séminaire XVII (Seuil, París, 1991), 239. La obra completa de Jacques Lacan ha sido publicada en castellano por Ediciones Paidós Ibérica.

[23] Daniel Cohn-Bendit, La Révolte etudiante, 70, citado en Luc Ferry y Alain Renaut, French Philosophy of the Sixties (University of

Massachusetts Press, Amherst, 1990), xviii.

[24] Ferry y Renaut, xxi.

[25] Castoriadis, “Les Mouvements des années soixante”, 110, 113-114. En otra ocasión, Castoriadis comentó: “L. Ferry y A. Renaud se equivocaron con los números: su pensamiento del 68 es de hecho el pensamiento del 86”. “L’Auto-constituante”, en EspacesTemps 38/39 (1988), 55.

[26] Véase, por ejemplo, Raymond Boudon, “Sciences sociales: des gourous aux journalistes”, Commentaire 35 (otoño 1986), u Olivier Mongin, “Le statut de l’intellectuel: fou ou conseiller du prince?”, Cosmopolitiques 2 (febrero 1987).

[27] Véase François Furet, “La Grande lessive: l’homme retrouvé”, en Nouvel Observateur (13-19 junio, 1986), 114-115.

[28] Véase por ejemplo, Gérard Guegan, “Touche pas à Mai 68”, Le Matin (20 diciembre 1985), 27; o la reseña de Marcel Bolle de Balle en Revue de l’institut de sociologie, 3/4 (1985).

[29] Lucien Goldmann, citado en Elisabeth Roudinesco, Jacques Lacan (Fayard, París, 1993), 444. Existe traducción al castellano: Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento (Anagrama, Barcelona, 1995).

[30] Véase Jean-Paul Sartre, “Les Bastilles de Raymond Aron”, en Situations VIII, 175-192.

[31] La edición francesa de One Dimensional Man, de Marcuse, se publicó en mayo de 1968 y vendió 350.000 ejemplares en dos meses; a finales de junio, Drugstore Saint-Germain vendía 500 copias al día. Véase Patrick Combes, La Littérature et le mouvement de Mai 68 (Seghers, París, 1984).

[32] Guy Debord, citado en Anselm Jappe, Guy Debord (University of California Press, Berkeley, 1999), 46;100. Existe traducción al castellano: Guy Debord (Anagrama, Barcelona, 1998).

[33] Véase A. Boyer, A. Comte-Sponville, V. Descombes, L, Ferry, R. Legros, P. Raynaud, A. Renaut, P.A. Taguieff, Pourquoi nous ne

sommes pas nietzscheens (Grasset, París, 1991).

[34] Véase Bernard Lacroix, “A contre-courant: le parti pris du réalisme”, en Pouvoirs 39 (1986), 117-127.

[35] Véase Pierre Macherey, Histoires de dinosaure, en concreto 183-206. En un suplemento de Futur antérieur, “Le gai renoncement”, (L’Harmattan, París, 1991), 157-172, se encuentra una versión más larga de la crítica de Macherey, que incluye una lectura aguda y detallada del contenido filosófico de la argumentación de Renaut y Ferry, titulada “Réflexions d’un dinosaure sur l’anti-anti-humanisme”.

[36] Jean-François Vilar, Nous cheminons entourés de fantômes aux fronts troués (Seuil, Paris, 1993), 100-102.

[37] Nous cheminons, 177.

[38] Nous cheminons, 65.

[39] Nous cheminons, 178.

[40] Véase, por ejemplo, la respuesta de René a la cuestión de cómo vivió él el fin del movimiento: “Desilusión es una palabra muy grande. Ya no tenía ilusión de que hubiera una revolución, otro Mayo del 68 o de que el movimiento continuara. Todo ese viento de libertad que tan fuerte había sentido, había pasado. Tenía ideas que no podía aplicar y tampoco podía aplicar ideas que no eran mías. Me era imposible integrarme e ir al trabajo en una sociedad que había criticado tanto, que había querido destruir. [...] seguí metido en medios anarquistas, pero al final se fueron disolviendo. Como con los comités de acción, las cosas iban bien al principio, pero poco a poco se desintegraban, éramos cada vez menos, nuestras actividades más espaciadas y las reuniones eran cada vez más reuniones de amigos”. Citado en Daum, 213.

[41] Nous cheminons, 65.

[42] Laurent Joffrin, “Génération: un regard intérieur”, en Libération, 23 marzo 1987.

[43] Isabelle Sommier, “Sous les pavés...”, 64.

[44] Citado en “L’Extraordinaire”, Noir et rouge 44 (abril-mayo 1969), 1.

[45] Patrick Démerin, “Mai 68-Mai 88. Choses tues”, en Le Débat 51 (septiembre-noviembre 1988), 173-178.

[46] Storti, 15-16.

[47] Patrick Demerin, 175.

[48] Paul Thibaud, “De la politique au journalisme: Libération et le génération de 68”, 2.

[49] Serge July, Libération, 18 mayo 1978.

[50] Laurent Joffrin, France 2, 2 junio 1993. Citado en Serge Halimi, Les Nouveaux chiens de garde (Liber-Raisons d’Agir, París, 1997), 50. Existe traducción al castellano: Los nuevos perros guardianes (Txalaparta, Tafalla, 2002).

[51] Jean-Michel Helvig, “Le roman du gauchisme”, en Libération, 8 enero 1988.

[52] Jean-Paul Sartre, L’Idiot de la famille III (Gallimard, París, 1972), 222.

[53] Storti, 14.

[54] Gérard Mauger, “Préface à la traduction de Karl Mannheim”, Le problème des générations (Nathan, París, 1990).

[55] Heidegger, Sein und Zeit, citado en Karl Mannheim, “The Problem of Generations”, en Essays on the Sociology of Knowledge (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952), 282. Fondo de Cultura Económica (Madrid) publicó en 1997 Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento.

[56] Jean-Paul Ribes, citado en Hervé Hamon y Patrick Rotman, Génération. Les années de poudre, vol. 2 (Seuil, París, 1988), 636. Véase también el vol. 1, Génération. Les années de rêve (Seuil, París, 1987).

[57] Tiennot Grumbach, citado en Génération II, 639.

[58] Serge July, citado en Génération II, 636.

[59] Daniel Cohn-Bendit, Nous l'avons tant aimée, la révolution (Barrault, París, 1986), 10. Existe traducción al castellano: La revolución y nosotros, que la quisimos tanto (Anagrama, Barcelona, 1987). Pese al carácter expansivo de su imagen, Cohn-Bendit encarna una visión decididamente urbano-céntrica del Mayo del 68 global. Como subraya Claude Rives, el adoquín es un fenómeno urbano; en el campo era más común el carro de estiércol delante de la prefectura, aunque los enfrentamientos con la policía eran igual de violentos. Véase su artículo "Le viticulteur du pays d'oc", en Le Monde, 27 mayo 1998, 13.

[60] Dominique Dhombres, "La révolte de la jeunesse occidentale", en Le Monde, 12 mayo 1998.

[61] Véase Edgar Morin, en "Mai 68: complexité et ambiguité", en Pouvoirs 39 (1986), 71-80.

[62] Raymond Aron, The Elusive Revolution, 40.

[63] Tesis de la comisión "Nous sommes en marche", Censier, sala 453 (13-20 mayo l968).

[64] Véase Schnapp y Vidal Naquet, 549.

[65] Narot, "Mai 68 raconté aux enfants", 182.

[66] Erik Izraelewicz, "La première révolte contre la mondialisation", en Le Monde, 9 diciembre 1995.

[67] "Pour une réforme de la Sécurité Sociale", en Le Monde, Dec. 3-4, 1995. La petición pro-Juppé la inició en parte la revista Esprit. Entre los 100 primeros en firmar se encontraban Rony Brauman, Pierre Rosanvallon de la fundación Saint-Simon, Alain Touraine y Jacques Julliard.

[68] Libération, 16 noviembre 1995.

[69] En 1967 se publicó en la Petite Collection Maspero de 1967 una

reedición de la obra clásica de Prosper-Olivier Lissigaray, Histoire de la Commune de 1871.

[70] Michel Braudeau, “Les enseignants, solidaires et indugnés, se souviennent d’un certain mois de mai”, en Le Monde, 9 diciembre 1995.

[71] “Le mouvement est plus suivi dans l’ouest du pays”, en Le Monde, 7 diciembre 1995, 7.

[72] Véase Jean-Louis Soux, “Sous les mots, les fantasmes de mai 1968”, en Le Monde, 3-4 diciembre 1995, 9. Para leer más sobre Chirac en su papel de negociador armado en los acuerdos de Grenelle, v. Jean-Marie Colombani, Le Résident de la république (Stock, París, 1998), 48; Phillipe Alexandre, L’Elysée en péril (Fayard, París, 1969), 156-167.

[73] Véase Pascal Nicolas-Le-Strat, “Sujets et territoires du mouvement social (Marseille, Nantes, Toulouse et les autres)” en Future-Antérieur 33-34 (1996/1), 113-126 ; v. también el artículo de Alain Bertho en el mismo número. Los mejores análisis del movimiento del 95 están en Daniel Singer, Whose Millenium? Theirs or Ours? (Monthly Review Press, Nueva York, 1999), y Christophe Aguiton y Daniel Bensaïd, Le Retour de la question sociale: Le renouveau des mouvements sociaux en France (Editions Page Deux, Lausana, 1997). Me he basado principalmente en estos dos libros para realizar mi análisis.

[74] Daniel Cohn-Bendit, Le Figaro, 11 diciembre 1995.

[75] Daniel Cohn-Bendit, Libération, 6 abril 1999.

[76] The Economist, 9 diciembre 1995, citado en Serge Halimi, 71.

[77] Activista de la CFDT citado en P. Barets, “Journal de grève. Notes de terrain”, en Actes de la recherche en sciences sociales 115 (1996), 12.

[78] Le Monde, 6 diciembre 1995, 30. Entre otros firmantes del manifiesto se encontraban historiadores e investigadores conocidos por sus trabajos en torno al 68 como Danièle Linhart, Jacques

Kergoat y René Mouriaux.

NOTA DE LA AUTORA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

La batalla por la memoria del pasado reciente de la izquierda y, en concreto, de las insurrecciones y aspiraciones de Mayo del 68 ha continuado desde que escribí este estudio sobre las vidas posteriores del Mayo del 68 francés. Quizá el síntoma más evidente de la persistente influencia de Mayo se apreció en las últimas elecciones presidenciales francesas cuando el candidato que posteriormente resultó vencedor, Nicolas Sarkozy, se sintió obligado a afirmar que sería él quien le diera el golpe de gracia definitivo a Mayo. Con pose heroica, el actual presidente francés se disponía a borrar todo rastro de Mayo del recuerdo de los franceses, proyectando una nube de sospecha sobre cualquier tentativa de movimiento social en el futuro y preparando al mismo tiempo a los franceses para el tratamiento de shock económico que se aprestaba a iniciar (curiosamente, el término que utilizó fue "liquidar", un verbo más asociado a la militancia del 68 que al paisaje del neoliberalismo satisfecho de sí mismo). La primera impresión es que la mención por parte de Sarkozy de un Mayo demoníaco que se niega a morir sonaba en cierto modo peregrina: ¿cómo es posible que el enemigo mantenga la misma vigencia cuarenta años después de los acontecimientos, por qué es necesario liquidarlo? Lo cierto es que hasta los presidentes estadounidenses cuya estrategia imitaba Sarkozy –Nixon y Reagan– atacaron a los sesenta en momentos que estaban mucho más cerca en el tiempo a dicha época. El hecho de que Sarkozy sintiera la necesidad de imitar esta estrategia en 2007 no es un simple síntoma de americanización de la memoria del Mayo francés, porque muestra cómo un acontecimiento de la magnitud del 68, precisamente por su exceso, sigue sirviendo, de una manera imprevisible, como poderosa imagen histórica capaz de ofrecer una perspectiva mediante la que encontrar un hilo conductor a gran parte de lo ocurrido en la segunda mitad del siglo XX y en los últimos años, una forma de comprender y encuadrar numerosas corrientes, trayectorias políticas y movimientos, entre ellos las movilizaciones contra el contrato precario para jóvenes (CPE por sus siglas en francés), el rechazo a la Constitución Europea y las protestas estudiantiles de los últimos meses. Pues es

precisamente el exceso o desbordamiento de un acontecimiento lo que hace que vaya más allá de su cronología inmediata y desestabilice los programas y análisis políticos dentro de los cuales no tienen cabida acontecimientos como Mayo del 68.

Febrero de 2008

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes impresas

Action, 1-47 (1968-9).

Aguiton, Christophe y Daniel Bensaïd, Le retour de la question sociale: le renouveau des mouvements sociaux en France, Editions Page Deux, Lausana, 1997.

Aisenberg, Andrew, Contagion: Disease, Government, and the 'Social Question' in Nineteenth-Century France, Stanford UP, Stanford, 1999.

Alland, Alexander, Le Larzac et après: l'étude d'un mouvement social innovateur, L'Harmattan, París, 1995.

Alleg, Henri, La Question, París, Minuit, 1958, reimpreso en 1961 con epílogo, "La Victoire", de Jean-Paul Sartre, trad. al inglés de John Calder con el título de The Question, Braziller, Nueva York, 1958.

Analyses et documents, 154 (18 mayo 1968), "De la lutte étudiant à la lutte ouvrière", 155 (7 junio 1968),"De l'occupation des usines à la campagne électorale", 156 (27 junio 1968), "Le mouvement de mai: de l'étranglement à la répression".

Andro, P., Dauvergne, A., y L.-M. Lagoutte, Le Mai de la révolution, Julliard, París, 1968.

Arguments 1-27/28 (1956-1962).

Aron, Raymond, Mémoires: 50 ans de réflexion politique, Julliard, París, 1983. Existe traducción al castellano: Memorias (Alianza Editorial, Madrid, 1985).

– La révolution introuvable, París, Fayard, 1968, trad. al inglés al

inglés de Gordon Clough con el título de The Elusive Revolution: Anatomy of a Student Revolt, Praeger, Nueva York, 1969. Existe traducción al castellano: La revolución estudiantil (Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970).

Artous, Antoine, Retours sur Mai, París, La Brèche-PEC, 1988.

Aubral, François y Xavier Delcourt, Contre la nouvelle philosophie, Gallimard, París, 1977. Existe traducción al castellano: Contra la nueva filosofía (Premia Editora, Méjico, 1978).

Autogestion 1-42 (1967-1978).

Backmann, René y Claude Angeli, Les polices de la nouvelle société, Maspero, París, 1971.

Badiou, Alain, entrevista, "Penser le surgissement de l'événement", Cahiers du cinéma, número especial, "Cinéma 68" (1968), 10- 19. Reproducida parcialmente en castellano en el número de la revista Archipiélago dedicado a Mayo del 68 (nº 80-81).

Baynac, Jacques, Mai retrouvé, Robert Laffont, París, 1978. De próxima publicación en Acuarela Libros & A. Machado.

Beauvoir, Simone de, La cérémonie des adieux. Entretiens avec Jean- Paul Sartre, août-septembre, 1974, Gallimard, París, 1981, trad. al inglés de Patrick O'Brian con el título de Adieu: A Farewell to Sartre, Random House, Nueva York, 1984. Existe traducción al castellano: La ceremonia al adiós (Edhasa, Barcelona, 1983).

Bedarida, François y Michael Pollak, eds. "Mai 68 et les sciences sociales", Cahiers de l'IHTP 11 (abril 1989).

Bénéton, Philippe y Jean Touchard, "Les interprétations de la crise de Mai-Juin 1968", Revue française de science politique, XX, 3 (junio 1970), 503-544.

Bensaïd, Daniel, Moi la révolution: Remembrances d'une bicentenaire indigne, Gallimard, París, 1989.

Le sourire du spectre: nouvel esprit du communisme, Editions Michalon, París, 2000.

y Henri Weber, Mai 1968: une répétition générale, Maspero, París, 1968.

Bertho, Alain, “La grève dans tous ses états”, Futur Antérieur 33- 34 (enero 1996), 63-78.

Biard, Roland, Dictionnaire de l’extrême gauche de 1945 à nos jours, Belfond, París, 1978.

Blanchot, Maurice, L’Entretien infini, Gallimard, París, 1969. Existe traducción al castellano: El diálogo inconcluso (Monte Ávila, Caracas, 1974).

“Sur le mouvement”, Les Lettres nouvelles (June-July 1969), reimpreso en Lignes 33 (marzo 1998), 163-183.

Les intellectuels en question. Ebauche d’une réflexion, Fourbis, París, 1996. Existe traducción al castellano: Los intelectuales en cuestión: esbozo de una reflexión (Tecnos, Madrid, 2003).

[Acuarela Libros & A. Machado prepara actualmente la publicación de Écrits politiques: Guerre d’Algérie, Mai 68, etc. – 1958-1993 (éd. Léo Scheer, coll. Lignes) que reúne entre otros textos los escritos de Maurice Blanchot durante Mayo del 68.]

Britton, Celia, “The Representation of Vietnam in French Films Before and After 1968”, May ‘68: Coming of Age, ed. D. L. Hanley y A. P. Kerr, Macmillan, Londres, 1989, 163-181.

Broyelle, Claudie, La Moitié du ciel. Le Mouvement de libération des femmes aujourd’hui en Chine, Denoël, París, 1973.

y Jacques Broyelle, Le Bonheur des pierres, carnets rétrospectifs, Seuil, París, 1978.

Jacques Broyelle y Evelyne Tschirart, Deuxième retour en Chine, Seuil, París, 1977.

Bruckner, Pascal, Le Sanglot de l’homme blanc, Seuil, París, 1983, trad. al inglés de William R. Beer con el título de The Tears of the White Man: Compassion as Contempt, Free Press, Nueva York, 1986.

Cahiers de la Gauche Prolétarienne (1970-1971).

Cahiers du Cinéma, número especial, "Cinéma 68" (1998).

Cahiers du Forum-Histoire 1-10 (1976-1978).

Cahiers de Mai 1-40 (1968-1973).

Cahiers Marxistes-Leninistes (febrero 1966, abril 1966, enero- febrero 1967).

Cassou, Jean, Art et contestation, Bruselas, La Connaissance, 1968.

Castoriadis, Cornelius y Claude Chabrol, "La Jeunesse étudiant", Socialisme ou Barbarie, 34 (marzo 1963), 46-58.

La Cause du peuple 1 (1968); 32 (1970); 34, 36, 38 (1971).

Certeau, Michel de, La prise de parole et autres écrits politiques, Seuil, París, 1994. trad. al inglés de Tom Conley con el título de The Capture of Speech and Other Political Writings, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

Châtelet, Gilles, Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés, Exils Editeur, París, 1998. Existe traducción al castellano: Vivir y pensar como puercos (Lengua de Trapo, Madrid, 2002).

Chesnaux, Jean, "Gadgets éphémères, slogans oubliés, 'militants' effrontèes", copia en multicopista.

"Réflexions sur un itinéraire 'engagé'", Politiques 2 (primavera 1992), 1-10.

"Vivre en mai...", Les Lettres nouvelles (1969).

Cohen-Solal, Annie, Sartre, 1905-1980, Gallimard, París, 1985, trad. al inglés de Anna Canagni con el título de Sartre: A Life, Pantheon, Nueva York, 1987. Existe traducción al castellano: Sartre 1905-1980 (Edhasa, Barcelona, 1990).

Cohn-Bendit, Daniel, Nous l'avons tant aimée la révolution,

Barrault, París, 1986. Existe traducción al castellano: La revolución y nosotros, que la quisimos tanto (Anagrama, Barcelona, 1987).

y Gabriel Cohn-Bendit, Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1968.

Collectif Vietnam de Jussieu, “Loin du Vietnam!”, Les Temps Modernes 344 (marzo 1975) , 1196-1216.

Colombani, Jean-Marie, Le résident de la république, Stock, París, 1998.

Combes, Patrick, La littérature et le mouvement de Mai 68. Ecriture, mythes, critique, écrivains, 1968-1981, Seghers, París, 1984.

Comité d’Action étudiants-écrivains au service du Mouvement, Comité, 1 (octubre 1968). Pasajes reimpresos en Dionys Mascolo, A la recherche d’un communisme de pensée, Fourbis, París, 1993, 299-322.

“Un an après, le Comité d’action écrivains-étudiants”, Les Lettres nouvelles (junio-julio 1968), 143-188, reimpreso en Dionys Mascolo, A la recherche d’un communisme de pensée, Fourbis, París, 1993, 323-363.

Comité de vigilance sur les pratiques policières, POLICE: recueil de coupures de presse, Charles Corlet, París, 1972.

CFTC, “Face à la repression”, panfleto mimeografiado (30 octubre 1961).

Critique communiste, número especial, “Mai 68-Mai 78”, (1978).

Daeninckx, Didier, Le bourreau et son double, Gallimard, París, 1986. Existe traducción al castellano: El verdugo y su doble (Júcar, Gijón, 1988).

Meurtres pour mémoire, Gallimard, París, 1984. Existe traducción al catalán: Memòria mortal (Ediciones de la Magrana, Barcelona, 1987).

Daniel, Jean y André Burgière, ed., Le tiers monde et la gauche,

Seuil, París, 1979.

Daum, Nicolas, Des révolutionnaires dans un village parisien, Londreys, París, 1988. De próxima publicación en Acuarela Libros & A. Machado.

Le Débat 39 (marzo-mayo 1986), "Y-a-t'il une pensée 68?", 50, 51 (mayo-agosto 1988, septiembre-octubre 1988), "Le mystère 68".

Debray, Régis, Modeste contribution aux discours et cérémonies officiels du dixième anniversaire, Maspero, París, 1978; pasajes trad. al inglés de John Howe, "A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary", en New Left Review 115 (mayo-junio 1979), 45-65.

Deleuze, Gilles, "A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général", Minuit, suplemento del núm. 24 (mayo 1977).

Démerin, Patrick, "Mai 68-Mai 88. Choses tues", Le Débat 51 (septiembre 1988), 173-178.

Descamp, Christian, "Jean Chesnaux, historien du présent et de l'avenir", Le Monde dimanche (4 septiembre 1983).

Dews, Peter, "The 'New Philosophers' and the End of Leftism", Radical Philosophy Reader, Roy Edgley y Richard Osborne, ed., Verso, Londres, 1985, 361-384.

"The Nouvelle philosophie and Foucault. Economy and Society VIII, 2 (mayo 1979), 127-171.

Document L'Idiot International, Minutes du procès Geismar, prólogo de Jean-Paul Sartre, Hallier, París, 1970.

Dollé, Jean-Paul, L'Insoumis: vies et légendes de Pierre Goldman, Grasset, París, 1997.

Dreyfus-Armand, Geneviève, "L'arrivée des immigrés sur la scène politique", Lettre d'information, 30, Les années 68: événements, cultures politiques et modes de vie, Institut d'histoire du temps présent (junio 1998).

y Laurent Gervereau, eds. Mai 68: les mouvements étudiants en France et dans le monde, BDIC, París, 1988.

Droz, Bernard y Evelyne Lever, Histoire de la guerre d'Algérie, 1954-1962, Seuil, París, 1984.

Dugrand, Alain, ed., Black Exit to 68: 22 nouvelles sur mai, La Brèche-PEC, París, 1988.

Duprat, François, Les journées de mai 68: les dessous d'une révolution, introducción y epílogo de Maurice Bardeche, Nouvelles Editions Latines, París, 1968.

Durandeaux, Jacques, Les journées de mai 68, Desclée de Brouwer, París, 1968.

Duras, Marguerite, "20 mai 1968: texte politique sur la naissance du Comité d'Action Etudiants-Ecrivains", Les yeux verts, Coll. Cahiers du cinéma, París, 1996, 59-70, trad. al inglés de Carol Barko con el título de "20 May 1968: Description of the Birth of the Student-Writer Action Committee", Green Eyes, Columbia University Press, Nueva York, 1990, 53-62.

Einaudie, Jean-Luc, La Bataille de Paris: 17 octobre 1961, Seuil, París, 1991.

L'Enragé 1-12 (1968).

Epistemon, Les idées qui ont ébranlé la France. Nanterre: novembre 1967-juin 1968, Fayard, París, 1968.

Erhel, Catherine, Mathieu Aucher y Renaud de La Baume, ed., Le Procès de Maurice Papon, 2 vols., Albin Michel, París, 1998.

Eribon, Didier, Michel Foucault, Flammarion, París, 1989. Existe traducción al castellano: Michel Foucault (Anagrama, Barcelona, 1992).

EspacesTemps 38/39, "Conçevoir la révolution. 89, 68, confrontations", (1988).

Esprit 7/8 (julio-agosto 1976); 9 (septiembre 1976); 242 (mayo 1998).

Faye, Jean-Pierre et la groupe d'information sur la répression, Lutte de classes à Dunkerque, Editions Galilée, París, 1973.

Ferry, Luc y Alain Renaut, La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain, Gallimard, París, 1985, trad. al inglés de Mary H. S. Cattani con el título de French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism, University of Massachusetts Press, Amherst, 1990.

Fields, A. Belden, "French Maoism", Sohnya Sayers y otros, ed., The 60s Without Apology, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 148-177.

Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the United States, Autonomedia, Brooklyn, 1988.

Finkelstein, Norman, The Holocaust Industry, Verso, Londres, 2000. Existe traducción al castellano: La industria del holocausto: reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío (Siglo XXI, Madrid, 2002).

Foccart, Jacques, Le Général en Mai. Journal de 'Elysée, Vol. II, 1968-69, Fayard, París, 1998.

Foucault, Michel, Dits et écrits, 1964-1988, vol. IV, Gallimard, París, 1994.

Forestier, Patrick, "Les impostures du tiers-mondisme", Paris Match (22 febrero 1985), 3-21.

Fraser, Ronald, 1968, A Student Generation in Revolt, Chatto and Windus, Londres, 1988.

Furet, François, "La grande lessive: l'homme retrouvé", Le Nouvel Observateur (13-19 junio, 1986): 114-115.

ed. Terrorisme et démocracie, Fayard, París, 1985.

Gallant, Mavis, "The Events in May: A Paris Notebook-I", The New Yorker (14 septiembre 1968), 58-124; "The Events in May: A Paris Notebook-II" (21 septiembre 1968), 54-134.

Garde rouge 1-8 (1966-7).

Garnier, Jean-Pierre y Roland Lew, “From the Wretched of the Earth to the Defence of the West: An Essay on Left Disenchantment in France”, trad. al inglés de David Macey, The Socialist Register (1984), 299-323.

Gastaut, Yvan, L’Immigration et l’opinion en France sous la Ve république, Seuil, París, 2000.

Gavi, Philippe, Jean-Paul Sartre y Pierre Victor, On a raison de se révolter, Gallimard, París, 1974.

Geismar, Alain, Serge July y Erlyn Morane, Vers la guerre civile, Editions et Publications Prémières, París, 1969.

Giorgini, Bruno, Que sont mes amis devenus? (Mai 68-été 78, dix ans après), prefacio de Félix Guattari, Savelli, París, 1978.

Glucksmann, André, La cuisinière et le mangeur d’hommes. Essai sur les rapports entre l’Etat, le marxisme, et les camps de concentration, Seuil, París, 1975. Existe traducción al castellano: La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración (Editorial Madrágora, Barcelona, 1977).

1968: Stratégie et révolution en France, Christian Bourgois, París, 1968.

Goldman, Pierre, Souvenirs obscure d’un juif polonais né en France, Seuil, París, 1975.

Gombin, Richard, Les origines du gauchisme, Seuil, París, 1971. Existe traducción al castellano: Los orígenes del izquierdismo (Zero, Madrid, 1973).

Goslin, Richard, “Bombes à retardement: Papon and 17 October”, Journal of European Studies 28 (1998), 153-172.

Goulinet, Isabelle, Le gauchisme enterre ses morts, tesis doctoral en historia, Université Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1993.

Gretton, John, Students and Workers: An Analytical Account of

Dissent in France, May-June 1968, MacDonald, Londres, 1969.

Guegan, Gérard, “Touche pas à mai 68”, Le Matin (20 diciembre 1985), 27.

Guin, Yannick, La Commune de Nantes, Maspero, París, 1969.

Halimi, Serge, Les nouveaux chiens de garde, Editions Raisons d’Agir, París, 1997. Existe traducción al castellano: Los nuevos perros guardianes (Txalaparta, Tafalla, 2002).

Hallier, Jean-Edern, La cause des peuples. Une autobiographie politique, Seuil, París, 1972.

Hamon, Hervé y Patrick Rotman, Génération. I, “Les années de rêve”, Seuil, París, 1987.

Génération. II, “Les années de poudre”, Seuil, París, 1988.

Les porteurs de valises. La résistance française à la guerre d’Algérie, Albin Michel, París, 1979.

Hanley, D.L. y A.P. Kerr, ed., May ‘68: Coming of Age, Macmillan, Londres, 1989.

Harvey, Sylvia, ed., May ‘68 and Film Culture, BFI Publications, Londres, 1978.

Hempel, Pierre, Mai 68 et la question de la révolution: pamphlet, Librairie “La Boulangerie”, París, 1988.

Hocquenghem, Guy, L’après-Mai des faunes, Preface by Gilles Deleuze, Grasset, París, 1974.

Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary, Albin Michel, París, 1986.

Hollier, Denis, “1968, May. Actions, No! Words, Yes!”, Denis Hollier, ed., A New History of French Literature, Harvard University Press, Cambridge, 1989, 1034-1040.

Internationale situationniste 1-12 (junio 1958-septiembre 1969). Existe

traducción al castellano en tres volúmenes de los doce números de la revista en la editorial Literatura Gris (Madrid, 1999-2001).

Internationale Situationniste, De la misère en milieu étudiant considéré sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier, Champ Libre, París, 1976, primera edición 1966. La traducción al castellano puede leerse aquí: http://sindominio.net/ash/miseria.htm

Jameson, Fredric, Brecht and Method, Verso, Lond res, 1998.

"On Cultural Studies", The Identity in Question, John Rajchman, ed., Routledge, Nueva York, 1995, 251-295.

"Periodizing the 60s", The 60s without Apology, Sohnya Sayres y otros, ed., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 178-209.

Jappe, Anselme, Guy Debord, University of California Press, Berkeley, 1994. Existe traducción al castellano: Guy Debord (Anagrama, Barcelona, 1998).

Jarrel, Marc, Eléments pour une histoire de l'ex-Gauche Prolétarienne. Cinq ans d'intervention en milieu ouvrier, NBE, París, 1974.

Kaplan, Leslie, Depuis maintenant: Miss Nobody Knows, P.O.L., París, 1996.

Kessel, Patrick, Le mouvement 'maoiste' en France: Textes et documents, 2 vols., Union générale d'édition, París, 1972, 1978.

Khilnani, Sunil, Arguing Revolution: The Intellectual Left in Postwar France, Yale U P, New Haven, 1993.

Krivine, Alain y Daniel Bensaid, Mai Si! 1968-1988: rebelles et repentis, PEC-La Brèche, París, 1988.

Labro, Phillipe, ed., Ce n'est qu'un début, París, Editions et Publications Premières, 1968. trad. al inglés de Charles Lam Markmann con el título de This is Only A Beginning, Funk and Wagnalls, Nueva York, 1969.

Lacan, Jacques, Séminaire XVII, Seuil, París, 1991. La obra completa de Jacques Lacan ha sido publicada en castellano por Ediciones Paidós Ibérica.

Lacoste, Yves, Contre les anti tiers-mondistes et contre certains tiersmondistes, La Découverte, París, 1985.

Lambert, Bernard, Les paysans et le lutte de classe, Seuil, París, 1970.

Langlois, Denis, Les dossiers noirs de la police française, Seuil, París, 1971.

Lecourt, Dominique, Dissidence ou révolution? Maspero, París, 1978.

Les piètres penseurs, Flammarion, París, 1999.

Le Dantec, Jean-Pierre, Les dangers du soleil, Les Presses d'Aujourd'hui, París, 1978.

Lefebvre, Henri, L'Irruption de Nanterre au sommet, Anthropos, París, 1968. trad. al inglés de Alfred Ehrenfeld con el título de The Explosion: Marxism and the French Revolution, Monthly Review Press, Nueva York, 1969.

– Le temps des méprises, Stock, París, 1975. Existe traducción al castellano: Tiempos equívocos: testimonio autobiográfico (Kairós, Barcelona, 1976).

Le Roux, Hervé, Reprise: récit, Calmann-Lévy, París, 1998.

Entrevista con Serge Toubiana, Cahiers du cinéma 511 (marzo 1997), 50-55.

Levine, Michel, Les ratonnades d'octobre, Ramsay, París, 1985.

Leys, Simon, Les habits neufs du président Mao: chronique de la Révolution culturelle, Champ Libre, París, 1971. Existe traducción al castellano: Los trajes nuevos del presidente Mao (Tusquets, Barcelona, 1976).

Liauzu, Claude, L'enjeu tiersmondiste: débats et combats, L'Harmattan, París, 1987.

"Mémoire, histoire et politique: à propos du 17 octobre 1961", Tumultes 14 (abril 2000), 63-76.

"Le tiersmondisme des intellectuels en accusation", Vingtième siècle 12 (octubre-diciembre 1986), 73-80.

Libération, mayo 1978; mayo 1988; mayo 1998.

Lidsky, Paul, Les écrivains contre la commune, Maspero, París, 1970.

Lignes 33, "Avec Dionys Mascolo. Du Manifeste des 121 à Mai 68", (marzo 1998); 34, "Le devenir de Mai", (mayo 1998); 35, "Haine de la nostalgie", (octubre 1998).

Linhart, Robert, L'établi, Minuit, París, 1978.

"Western 'dissidence' ideology and the protection of bourgeois order", Power and Opposition in Post-revolutionary Societies, trad. al inglés de Patrick Camiller, Ink Links, Londres, 1979, 249-260.

Linhart, Virginie, Volontaires pour l'usine. Vies d'établis, 1967-1977, Seuil, París, 1994.

Lipovetsky, Gilles, L'Ere du vide: Essais sur l'individualisme contemporaine, Gallimard, París, 1983. Existe traducción al castellano: La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo (Anagrama, Barcelona, 2002).

"Loin du Vietnam", Cinéma 122 (1968), 37-55.

Luxemburgo, Rosa, The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions, trad. al inglés de Patrick Lavin, Harper Torchbook, Nueva York, 1971. Existe traducción al castellano: Huelga de masas, partido y sindicato (Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2002).

Macherey, Pierre, Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965-1997, PUF, París, 1999.

“Réflexions d’un dinosaure sur l’anti-anti-humanisme”, Supplement to Futur Antérieur, “Le Gai renoncement”, L’Harmattan, París, 1991, 157-172.

Magri, Lucio, “Réflexions sur les événements de Mai-I”, Les Temps Modernes 277/278 (agosto-septiembre 1969), 1-45; “Réflexions sur les événements de Mai-II”, Les Temps modernes 279 (octubre 1969), 455-492.

Manceaux, Michèle, Les Maos en France, prólogo de Jean-Paul Sartre, Gallimard, París, 1972.

Mandarès, Hector, ed., Révo cul dans la Chine pop: anthologie de la presse des Gardes rouges (mai 1966-janvier 1968), Union générale d’éditions, París, l974.

Mannheim, Karl, Essays on the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952. Fondo de Cultura Económica (Madrid) publicó en 1997 Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento.

Mao Tse-tung, Selected Works of Mao Tse-tung, vol. III, Foreign Languages Press, Pekín, 1965. La editorial Fundamentos (Madrid) ha publicado las obras completas de Mao Tse-Tung en castellano.

Marcellin, Raymond, L’importune vérité, Plon, París, 1978.

“Objectifs et méthodes des mouvements révolutionnaires d’après leurs tracts et leurs journaux”, (agosto 1968).

L’ordre public et les groupes révolutionnaires, Plon, París, 1969.

Marshall, Bill, Guy Hocquenghem: Beyond Gay Identity, Duke U P, Durham, l997.

Maspero, François, “Comment je suis devenu éditeur”, Le Monde (26 marzo 1982).

entrevistado por Guy Dumur, “Maspero entre tous les feux”, Le Nouvel Observateur (17-23 septiembre 1973), 58-60.

entrevistado por Jean-Francis Held, Le Nouvel Observateur 93

(agosto 24-30, 1966), 26-30.

entrevista, “Le Long combat de François Maspero”, Le Nouvel Observateur, (27 septiembre 1976), 56-60.

Mauger, Gérard, “‘Etudiants, ouvriers, tous unis!’ (Eléments pour l’histoire des avatars d’un mot d’ordre)”, Les Temps Modernes 370 (mayo 1977), 1879-1897.

“Introduction”, Karl Mannheim, Le problème des générations, trad. al inglés de Gérard Mauger y Nia Perivolaropoulou, Nathan, París, 1990, 7-18.

Maupeou-Abboud, Nicole de, Ouverture du ghetto étudiant: la gauche étudiante à la recherche d’un nouveau mode d’intervention politique, Anthropos, París, 1974.

Mauss-Copeaux, Claire, Appelés en Algérie. La parole confisquée, Hachette, París, 1998.

Monchablon, Alain, “Le mouvement étudiant”, Lettre d’information, 6. Institut d’histoire du temps présent, (septiembre 1995).

Le Medec, François, L’Aubépine de mai: Chronique d’une usine occupée, Nantes, 1988.

Le Monde , mayo 1968; mayo 1978; mayo 1988; noviembre- diciembre 1995; mayo 1998.

Morin, Edgar, Claude Lefort y Jean-Marc Coudray [Cornelius Castoriadis], Mai 1968: La Brèche: premières réflexions sur les événements, Fayard, París, 1968.

Mouriaux, René, Annick Percheron, Antoine Prost y Danielle Tartakowsky, ed., 1968: Exploration du Mai français, 2 vols., L’Harmattan, París, 1992.

Mouvement du 22 Mars, Ce n’est qu’un début, continuons le combat, Maspero, París, 1968.

Mouvement social, 143, “Mémoires et histoires de l968”, (abril- junio 1988).

Narot, Jean-Franklin, “Mai 68 raconté aux enfants. Contribution à la critique de l’inintelligence organisée”, Le Débat 51 (septiembre-octubre 1988), 179-192. Publicado en castellano en el número especial que la revista Archipiélago dedica a Mayo del 68 (nº 80-81).

Nicolas-le-Strat, Pascal, “Sujets et territoires du mouvement social (Marseille, Nantes, Toulouse et les autres)”, Futur-Antérieur 33-34 (1996/1), 113-126.

Nizan, Paul, Les chiens de garde, Maspero, París, 1974. Existe traducción al castellano: Los perros guardianes (Fundamentos, Madrid, 1973).

La NEF 48, “Les Gauchistes”, (junio-septiembre1972).

Noir et rouge: Cahier d’études anarchistes-communistes 1-46 (1956-1970).

Nora, Pierre, “L’Ere de la commémoration”, Les lieux de mémoire, vol. III, Pierre Nora, ed., Gallimard, París, 1997, 4687-4719. trad. al inglés de Arthur Goldhammer con el título de “The Era of Commemoration”, Realms of Memory, Columbia UP, Nueva York, 1998, 609-637.

ed., Essais d’égo-histoire, Gallimard, París, 1987.

Notre arme c’est la grève, Travail réalisé par un collectif de militants du comité d’action qui ont participé à la grève de Renault-Cléon du 15 mai au 17 juin 1968, Maspero, París, 1968.

Nouvelle Revue Socialiste 76, “Où en sommes-nous avec Mai 68?” (agosto-septiembre 1985).

Novick, Peter, The Holocaust in American Life, Houghton Mifflin, Boston, 1999. Existe traducción al castellano: Judíos ¿vergüenza o victimismo?: El holocausto en la vida americana (Marcial Pons, Madrid, 1997).

Papon, Maurice, Les chevaux du pouvoir, 1958-1967, Plon, París, 1988.

Passerini, Luisa, Autobiography of a Generation: Italy, 1968, trad. al inglés de Lisa Erdberg. Wesleyan U P, Wesleyan, 1996.

Partisans 1-68 (1961-1972).

Paugham, J., ed., Génération perdue, Robert Laffont, París, 1977.

Péju, Paulette, ed., Les Ratonnades à Paris, Maspero, París, 1961.

Perrault, Gilles, Un homme à part, Bernard Barrault, París, 1984.

Les parachutistes, Seuil, París, 1961. La editorial Txalaparta publica las obras completas de Perrault.

Perrier, Jean-Claude, Le roman vrai de Libération, Julliard, París, 1994.

Perrot, Michelle, Les Ouvriers en grève, 2 vols., Mouton, París, 1974.

Pesquet, Alain, Des Soviets à Saclay? Maspero, París, 1968.

Peuchmaurd, Pierre, Plus vivants que jamais, Laffont, París, 1968.

Le Peuple 1041, "Colloque sur Mai 68: Paris, May 17, 18, 1978", (1-15 julio 1978).

Le Peuple Français 1-10 (1971-1980).

Pivot, Bernard y Pierre Boucenne, "15 ans après Mai 68: Qui tient le haut du pavé?" Lire 93 (mayo 1983).

Pompidou, Georges, Pour rétablir une vérité, Flammarion, París, 1982.

Poulantzas, Nicos, State, Power, Socialism, trad. al inglés de Patrick Camiller, Verso, Londres, 2000. Existe traducción al castellano: Estado, poder, socialismo (Siglo XXI, Madrid, 1980).

Pouvoirs 39 (1986).

Queysanne, Bruno, "Les étudiants français et la crise de l'université bourgeoise", Révolution 4 (diciembre 1963), 6- 12.

Rajsfus, Maurice, Mai 68: Sous les pavés, la répression (mai 1968-mars 1974), le cherche midi, París, 1998.

Le Travail à perpétuité, Manya, París, 1993.

Rancière, Danielle y Jacques Rancière, "La légende des philosophes (Les intellectuels et la traversée du gauchisme)", Révoltes Logiques, número especial. Les lauriers de mai ou les chemins du pouvoir, 1968-1978, (febrero 1978), 7-25.

Rancière, Jacques, Aux bords du politique, 2ª ed., Editions de la fabrique, París, 1998, 1ª ed., trad. al inglés de Liz Heron con el título de On the Shores of Politics, Verso, Londres, 1995. Existe traducción al castellano: En los bordes de lo político (Editorial Tarahumara, Buenos Aires, 2007).

"La bergère au goulag", Révoltes Logiques 1 (invierno 1975), 96-111.

"The Cause of the Other", trad. al inglés de David Macey, Parallax 7 (abril-junio 1998), 25-34.

"Democracy Means Equality", entrevista, trad. al inglés de David Macey, Radical Philosophy 82 (marzo-abril 1997), 29-36.

"Les hommes comme animaux littéraires", entrevista, Mouvements 3 (marzo-abril 1999), 133-144.

The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation, trad. al inglés e introducción de Kristin Ross, Stanford UP, Stanford, 1991. Existe traducción al castellano: El maestro ignorante (Laertes, Barcelona, 2003).

Reader, Keith, "The Anniversary Industry", Screen XXVIX 3 (verano 1988), 122-126.

y Khursheed Wadja, The May 1968 Events in France: Reproductions and Interpretations, St. Martin's Press, Londres, 1993.

Reid, Donald, "Introduction", Jacques Rancière, The Nights of Labor: The Worker's Dream in Nineteenth Century France, Temple U P, Filadelfia, 1989, xv-xxxvii.

"The Night of the Proletarians: Deconstruction and Social History", Radical History Review 28-30 (1984), 445-463.

Révoltes Logiques 1-15 (1975-1981).

Révolution (1963-1964).

Ricoeur, Paul, La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, París, 2000. Existe traducción al castellano: La memoria, la historia, el olvido (Trotta, Madrid, 2003).

Rieffel, Rémy, La tribu des clercs: les intellectuels sous la Ve République, 1958-1990, Calmann-Lévy, París, 1993.

Rifkin, Adrian, "A Space Between: on Gérard Fromanger, Gilles Deleuze, Michel Foucault y some others", Introducción a Photogenic Painting/La Peinture photogénique, Sarah Wilson, ed., Black Dog Press, Londres, 1999, 21-59.

y Roger Thomas, eds., Voices of the People: The Social Life of 'La Sociale' at the End of the Second Empire, trad. al inglés de John Moore, Routledge y Kegan Paul, Londres, 1988.

Rioux, Jean-Pierre, "A propos des célébrations décennales du mai français", Vingtième siècle 23 (julio-septiembre 1989), 49-58.

La Guerre d'Algérie et les Français, Fayard, París, 1990.

y Jean-François Sirinelli, ed., La Guerre d'Algérie et les intellectuels français, Editions Complexe, París, 1991.

Ross, Kristin, The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune, University of Minnesota Press, Minneapolis, l987.

Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reordering of French Culture, MIT Press, Cambridge, 1995.

"Lefebvre on the Situationists: An Interview", en October 79 (invierno 1997), 69-84.

"Watching the Detectives", Postmodernism and the Re-reading of Modernity, ed. Francis Barker y otros, University of Manchester

Press, Manchester, 1992, reimpreso en Postmodern Literary Theory, Niall Lucy, ed., Blackwell Press, Londres, 1999.

Roudinesco, Elisabeth, Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, Fayard, París, 1993. Existe traducción al castellano: Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento (Anagrama, Barcelona, 1995).

Rousso, Henry, Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours, Seuil, París, 1987.

Salvaresi, Elisabeth, ed., Mai en héritage, Syros, París, 1988.

Samuelson, François-Marie, Il était une fois "Libération", Seuil, París, 1979.

Sarazin, James, La police en miettes: le système Marcellin, Calmann-Lévy, París, 1974.

Sartre, Jean-Paul, Les communistes ont peur de la révolution, Editions John Didier, París, 1968.

L'idiot de la famille, 3 vols., Gallimard, París, 1972.

Situations V, Gallimard, París, 1964.

Situations VIII: Autour de 68, Gallimard, París, 1972.

Situations IX: Mélanges, Gallimard, París, 1972.

Situations X: Politique et autobiographie, Gallimard, París, 1976.

What is Literature? trad. al inglés de Bernard Frechtman, Braziller, Nueva York, 1965. Existe traducción al castellano: ¿Qué es la literatura? (Losada, Méjico, D. F., 1993).

Sauvageot, Jacques, Alain Geismar, Daniel Cohn-Bendit y Jean-Pierre Duteuil. La Révolte étudiant, Seuil, París, 1968.

Schnapp, Alain y Pierre Vidal-Naquet, Journal de la commune étudiant. Textes et documents. Novembre 1967-Juin 1968, Seuil, París, 1969.

Seale, Patrick y Maureen McConville, Drapeaux rouges sur la France. Les causes, les thèmes, l'avenir de la révolution, Mercure de France, París, 1968.

Singer, Daniel, Prelude to Revolution, Hill and Wang, Nueva York, 1970.

Whose Millenium? Theirs or Ours? Monthly Review Press, Nueva York, 1999.

Smith, William Gardner, The Stone Face, Farrar, Straus, Nueva York, 1963.

Sommier, Isabelle, "Mai 68: Sous les pavés d'une page officielle", Sociétés Contemporaines 20 (1994), 63-84.

La violence politique et son deuil: l'après 68 en France et en Italie, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1998.

Stora, Benjamin, Appelés en guerre d'Algérie, Gallimard, París, 1997.

Storti, Martine, Un chagrin politique: De mai 1968 aux années 80, L'Harmattan, París, 1996.

Stovall, Tyler, "The Fire Next Time: African-American Expatriates and the Algerian War", Yale French Studies 98 (2000), 182- 200.

Talbo, Jean-Philippe, ed., La grève à Flins, Maspero, París, 1968.

Les Temps modernes 310 bis (1972), "Nouveau fascisme, nouvelle démocratie",

Terray, Emmanuel, Le Troisième jour du communisme, Actes sud, París, 1992.

Thibaud, Paul, "De la politique au journalisme: Libération et la génération de 68. Entretien avec Serge July", Esprit 5 (mayo l978), 2-24.

Tout! 1-16 (1970, 1971).

Trebitsch, Michel, “Voyages autour de la révolution: les circulations de la pensée critique de 1956 à 1968”, actas del coloquio, Les années 68, Institut d’Histoire du Temps Présent (18-20 noviembre 1998).

Tricontinental (1968-1971).

U.N.E.F. y S.N.E. Sup. Le livre noir des journées de mai (du 3 mai au 13 mai), Seuil, París, 1968.

“Une société sans mémoire?”, Vendredi (23 noviembre-6 diciembre 1979).

Viansson-Ponté, Pierre, Histoire de la république gaullienne, Mai 1958-Avril 1969, Fayard, París, 1971.

Vidal, Daniel, “Les conditions du politique dans le mouvement ouvrier en mai-juin l968”, Grèves revendicatrices ou grèves politiques?, ed. Pierre du Bois, Anthropos, París, 1971, 443- 547.

Vidal-Naquet, Pierre, “Une fidélité têtue. La résistance française à la guerre d’Algérie”, Vingtième siècle 10 (abril-junio 1986), 3-18.

Mémoires II, “Le Trouble et la lumière, 1955-1998”, Seuil, París, 1998.

Vigier, Jean-Pierre, “The Action Committees”, Reflections on the Revolution in France: 1968, Charles Posner, ed., Penguin Books, Middlesex, 1970, 199-211.

Vive la révolution 1-7 (1969-70).

Vilar, Jean-François, Bastille tango, Presses de la Renaissance, París, 1986.

C’est toujours les autres qui meurent, Actes Sud, París, 1997.

“Les murs ont la parole”, Rouge 642 (9 mayo 1978), 8-9.

“La Prise de parole”, Rouge 643 (10 mayo 1978), 8-9.

“Le temps des fossoyeurs”, Rouge 644 (11 mayo l978), 10.

Nous cheminons entourés de fantômes aux fronts troués, Seuil, París, 1993.

Wolfreys, Jim, "Class Struggles in France. International Socialism 84 (1999), 31-68.

Zancarini-Fournel, Michelle, "'L'Autonomie comme absolu': une caricature de Mai et des années 68", Mouvements 1 (noviembre-diciembre 1998), 138-141.

"Histoire, Mémoires, Commémoration", Lettre d'information, 1, Les années 68: évenements, cultures politiques et modes de vie, Institut d'Histoire du Temps Présent (diciembre 1994).

y Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy, ed., Les Années 68. Le temps de la contestation, Editions Complexe, Bruselas, 2000.

Zamponi, Francis, In nominé patris, Actes Sud, París, 2000.

Mon colonel, Actes Sud, París, 1999.

*Películas y documentales**

Andrieu, Michel. Le droit à la parole. Documental, prod. La Lanterne, 1968.

Collectif Arc. CA 13: Comité d'action du 13ème. Documental, junio 1968.

Collectif de Cinéastes et travailleurs de Sochaux. Sochaux 11 juin 1968. Prod. Slon-Iskra, 1970.

Collective. Cinétracts. Prod. Slon-Iskra, 1968/70.

Goupil, René. Mourir à trente ans. 1982.

Groupe Medvedkine. Classe de lutte. Prod. Slon-Iskra, 1968-69.

– Nouvelle société, n. 5. Prod. Slon-Iskra, 1969.

– Nouvelle société, n. 6. Prod. Slon-Iskra, 1969.

– Nouvelle société, n. 7. Prod. Slon-Iskra, 1969.

Groupe Medvedkine de Sochaux. Les trois-quarts de la vie. Prod. Slon-Iskra, 1971.

Hayem, Edouard y Guy Devart. Citroën-Nanterre, Mai-Juin 1968. Documental, 1968.

Jaeggi, Danielle, y Ody Roos. Pano ne passera pas. 1968.

Klein, William. Grands soirs et petits matins. Mai 68 au quartier Latin. Documental, 1978.

Lawaetz, Gudie. Mai 68. Documental, 1973.

Le Roux, Hervé. Reprise. Documental, 1997.

Marker, Chris. Le fond de l'air est rouge. 1977.

– On vous parle de Paris: Maspero. Les mots ont un sens. Prod. Slon-Iskra, 1970.

Marker, Chris, y Mario Marret. A bientôt, j'espère. Prod. Slon- Iskra, 1967.

Marker, Chris, Jean-Luc Godard, Joris Ivens, William Klein, Claude Lelouch, Alain Resnais y Agnès Varda. Loin du Vietnam. Prod. Slon, 1967.

Rubbo, Michel. Les enfants de Solzhenitsyne: Y a pas à dire, font du bruit à Paris, documental, 1979.

Thorn, Jean-Pierre. Les dos au mur. Prod. La Lanterne, 1980.

– Oser lutter, oser vaincre. Documental, 1969.

Willemont, Jacques, y Pierre Bonneau. La reprise de travail aux usines Wonder. Junio 1968.

Televisión y radio

“La dernière année du Général”, Patrick Berberis, prod., en la serie Les brulures de l’histoire, 1995.

“En terminale”, Pierre Cardinale, prod., en la serie Les chemins de la vie, 1968.

“L’examen ou la porte!”, Jean Pierre Beaurenaut, dir. 1990.

“Field of Dreams”, David Caute, ed. David Levy, prod., programa de BBC Radio 4, retransmitido el 20 y 24 enero 2988.

Génération. Hervé Hamon, Patrick Rotman, y Daniel Edigner, prods. La serie contiene Françoise Prébois, Parole de mai; Gilles Nadeau, La révolution introuvable; Jean Lassave, Mai... Après; Michel Fresnel, La Commune étudiante, 1988.

“Histoire de Mai”, Pierre-André Boutang, André Frossard, prods., 7, 14, 21 y 28 mayo 1978, Fr3.

“Les lycéens ont la parole”, Pierre Zaidline, prod., en la serie Dim Dam Dom, moderada por Marguerite Duras, 1968.

“Mai: Connais pas”, André Campana, prod., en la serie Vendredi, retransmitido el 13 de mayo de 1983, Fr3.

“Paris, 24 mai 1968”, “Paris, 30 mai 1968”, “Paris, 27 avril 1969”, Phillipe Alfonsi y Maurice Dogowson, prods., en la serie Histoire d’un jour, 1985.

“Les procès de Mai”, Roland Portiche y Henri Weber, prods., 22 mayo 1988, TF 1.

“Radioscopie”, Jean-Paul Sartre, retransmitido el 7 de febrero de 1973.

“68 dans le monde”, en la serie Les dossiers de l’écran. A2, 2 mayo

1978.

“Les Temps modernes”, Herta Álvarez-Escudero, dir., en la serie Qu’est-ce qu’elle dit Zazie?, 1997.

Notas al pie

* Acuarela Libros & A. Machado prepara actualmente un libro sobre el cine en torno a Mayo del 68 de publicación prevista en mayo de 2008.